ANTANAS

MACEINA

RAŠTAI

I

ANTANAS
MACEINA

RAŠTAI

I

Vilnius
„Mintis"
1991

UDK 101
Ma 35

Serija leidžiama nuo 1987 m.

Sudarė
ANTANAS RYBELIS

Redagavo
RAMUTĖ RYBELIENĖ

M 0301020000—020 / M851(08)—91 24—91
ISBN 5—417—02909

© „Minties" leidykla, 1991
© Įvadinis straipsnis — *Arūno Sverdiolo*, 1991

ANTANO MACEINOS FILOSOFINIS KELIAS

Antano Maceinos kūrybinis palikimas — bene dvi dešimtys knygų ir antra tiek įvairių filosofijos disciplinų kursų, likusių mašinraštyje (jie saugomi Romoje, Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos archyve, ir mums bent kol kas sunkiai prieinami), šimtai straipsnių — lietuvių filosofijos istorijoje, ko gero, gausiausias. Maceina rašė daug ir lengvai, o jo apmąstymų temos, pobūdis ir prielaidos gana smarkiai kito. Nelengva visa tai trumpai apžvelgti ir apibūdinti. Pagaliau ar tokios apžvalgos ir tokio apibūdinimo labiausiai reikia? Kur kas svarbiau yra pajusti gyvos filosofo minties pulsavimą, o tai įmanoma tik betarpiškai susipažįstant su mąstytojo veikalais. Vis dėlto einant prie tekstų ne pro šalį bent prabėgomis aptarti jo intelektualinę biografiją, pasekti jo filosofinį kelią.

A. Maceina gimė 1908 metų sausio 27 dieną Bagrėnų kaime netoli Prienų. 1924 metais baigęs Prienų „Žiburio" gimnaziją, jis dvejus metus mokėsi Vilkaviškio vyskupystės Gižų kunigų seminarijoje, bet, vyresnybės patartas, iš jos išstojo. Praėjus daugiau kaip penkiasdešimčiai metų, Maceina pripažino, kad rektorius buvęs teisus. Seminaristu būnant, jam nuolat kildavę klausimų dėl doktrinos. Tačiau „kunigo uždavinys juk yra ne klausti, o *skelbti atsakymą,* gautą iš Dievo per Bažnyčią. Užtat filosofuoti, vadinasi, klausti linkęs seminaristas yra ne savo vietoje. ⟨...⟩ Kunigas filosofas yra lygiai tokia pat gyvenimo netikša, kaip ir kunigas poetas: pirmasis filosofuoja, antrasis eiliuoja ne iš kunigiškosios egzistencijos" (9, Nr. 8, 348). Iš šio Maceinos pasakojimo, be kita ko, išryškėja norma — *filosofuoti iš filosofiškosios egzistencijos,* kuri yra reikšminga nagrinėjant visą jo, kaip ir kiekvieno filosofo, kelią.

1928 metais Maceina įstojo į Vytauto Didžiojo universiteto Teologijos-filosofijos fakultetą studijuoti literatūros. Bet, matyt,

jis gerokai svyravo, kokį kelią pasirinkti, nes 1929—1930 metais buvo sugrįžęs į seminariją, kol vis dėlto nusprendė (šįkart — savarankiškai) tęsti literatūros studijas. O dar po metų, 1931-aisiais, Stasio Šalkauskio patariamas ir skatinamas Maceina perėjo studijuoti filosofiją ir pedagogiką.

1932—1935 metais jis tęsė studijas Liuvene, Šveicarijos Fribūre, Strasbūre ir Briuselyje. Daugiausia laiko Maceina praleisdavo ne auditorijose, bet bibliotekose. Tuo metu jis visų pirma gilinosi į pedagogikos teoriją — Šalkauskis buvo numatęs jį savo įpėdiniu pedagogikos katedroje. 1934 metais jis apgynė disertaciją „Tautinis auklėjimas" (Kaunas, 1934) ir tapo filosofijos daktaru, o kitais metais — privatdocento habilitacinį darbą „Ugdomasis veikimas". 1935—1940 metais Maceina dėstė įvairias pedagogikos disciplinas, taip pat epizodinius kultūros filosofijos kursus. Jis daug rašė: 1936 metais pasirodė „Kultūros filosofijos įvadas", 1939 metais „Židinyje" — straipsnių serija „Kultūros sintezė ir lietuviškoji kultūra" bei „Pedagogikos istorijos" I dalis, nemaža straipsnių periodikoje.

Šio laikotarpio pedagogikos ir ypač kultūros filosofijos darbams būdingas labai glaudus ryšys su Stasio Šalkauskio idėjomis: didžiulė mokytojo įtaka ir stiprėjančios pastangos iš jos išsivaduoti. Maceina neataudžia Šalkauskio metmenų. Jo žingsnis yra tikrai filosofiškas — nuo pozityvios sampratos (Šalkauskio knyga vadinasi „Kultūros filosofijos metmens" ir yra sistemiška, nors ir gana schematiška, šios filosofijos disciplinos apybraiža) jis eina prie jos prielaidų: Maceinos knyga yra „Įvadas" ir ją sudaro preliminariniai svarstymai. Pozityvią problemą — „kultūra kaip žmogaus kūryba" — jis svarsto jau tiktai priede. Ši mokytojo ir mokinio artimumo-tolimumo įtampa buvo produktyvi: taip formavosi lietuvių kultūros filosofijos branduolys — bene pirmasis mūsų filosofijos istorijoje (nekalbant apie senąją Vilniaus universiteto filosofiją) kelių mąstytojų bendras darbas, filosofinės mokyklos užuomazga (žr. 12).

Maceinos „Buržuazijos žlugimas" (1940), parašytas epizodinio kurso „Buržuazija, prometėjizmas ir Krikščionybė" pagrindu,— tai kultūros filosofijos ir socialinės filosofijos sandūra. Vėliau Maceina išsižada šio veikalo pamatinių prielaidų (beje, daugiausia skolintų iš Nikolajaus Berdiajevo, dariusio jaunajam Maceinai nemažą įtaką), tačiau kadaise jis, berods, buvo labai diskutuojamas. 1938 metais pasirodęs jau ištisai socialinei sričiai priskirtinas „Socialinis teisingumas" sukėlė nemaža triukšmo ir aktyvią neigiamą katalikų bažnyčios hierarchijos reakciją. Maceina mėgino, galima sakyti, pakeisti tradicinę katalikišką

labdaros sampratą socialinio teisingumo reikalavimu. Lygybės principą jis siekė iš politinės srities perkelti į gėrybių paskirstymo sritį. To meto jaunieji katalikai, susibūrę prie „Naujosios romuvos", vadinamosios demokratijos bei parlamentarizmo krizės idėjų veikiami, apskritai linko į socialinį radikalizmą, kartais pavojingai priartėdami prie totalitaristinių išvadų. Šiems dalykams ramiai išnagrinėti iki šiol neturėjome sąlygų — pernelyg stiprus ideologinis „laukas" juos supo.

Kyla abejonių, ar ir šiandien, neturėdami bent kiek stipresnės liberalizmo tradicijos, esame pakankamai atsparūs pagundoms, kurioms buvo pasidavęs Maceina*.

1941 metais Maceina pasitraukė į Vokietiją. Vokiečiams okupavus Lietuvą, jis sugrįžo ir toliau dirbo universitete. Tuo metu Maceina pradėjo dėstyti *„Filosofijos įvadą"* ir interpretuoti R. M. Rilke's poeziją. Atrodo, kaip tik tada jo dėmesys ėmė krypti į patį filosofinės problematikos centrą. Deja, šių paskaitų rankraščiai, matyt, yra žuvę. Jų turinį galima būtų daugiau ar mažiau atkurti iš klausytojų užrašų, tačiau didžiuosiuose mūsų rankraštynuose jų lyg ir nėra. Kaip tik karo metai buvo lemtingi susiformuoti Maceinos brandžiam filosofiniam mąstymui. Frontui artėjant, Maceina vėl pasitraukė į Vakarus. „1944 m. rudenį apsigyvenau Würzburge ir ėjau skaityti į tenykščio universiteto seminarą, kuris buvo šiltas (mano turimas kambarys buvo nekūrenamas), užtat visiškai tuščias: studentai buvo iki paskutiniųjų mobilizuoti, o knygų knygos, visi filosofijos šaltiniai, *stūksojo lentynose tarsi prašytųsi skaitytojo.* Prie jų tad ir praleisdavau ištisą dieną ⟨...⟩. Tuo būdu įžengiau į filosofijos kelią",— prisiminė Maceina savo 70-mečio proga „Aiduose" (1978, Nr. 9, 393). Tuo metu jam buvo trisdešimt šešeri metai.

Po karo Maceina buvo privatus mokslininkas, savarankiškai gilinosi į teologiją. 1956 metais jis gavo dėstyti rusų filosofiją ir Rytų Europos dvasios istoriją Freiburgo (Vokietija) universi-

* Maceinos socialinę filosofiją yra mėginęs nagrinėti K. Girnius, siedamas ją su platesniu socialinio teisingumo teorijų kontekstu. Jis mano, kad Maceinos teoriją galima suvokti kaip bandymą suderinti lygybės principą su nuopelno principu. „Nepatenkintas nei kapitalizmu, nei socializmu, Maceina siekia pristatyti trečią kelią, kuris išvengia abiejų teorijų kraštutinumų" (2,31). Girnius nurodo dilemą, su kuria toks bandymas neišvengiamai turi susidurti („Siekimas išlyginti nelygybes ir tiesiog atitaisyti gamtos loterijos atsitiktinybes reikalauja laisvės suvaržymo. Paskirstymas pagal nuopelnus, kuris suteikia teisę naudotis gamtos loterijos laimėjimais, nesuderinamas su žmogaus lygybe" (2,31)), ir atskleidžia kai kuriuos vidurio sampratos paradoksus.

tete, o 1959 metais buvo pakviestas į Miunsterio universitetą. Ten Maceina intensyviai dėstė įvairius rusų ir tarybinės filosofijos kursus, o nuo 1962 metų — religijos filosofiją, kuriai, pasak jo paties, „jautėsi ir geriau pasiruošęs ankstesnėmis teologijos studijomis, ir artimesnis savo dvasios polinkiais" (8, VII). 1970 metais išėjęs į pensiją, jis aktyviai rašė.

Rytų Europos filosofijos dėstymą Maceina skiria filosofijos *mokslo* ar specialybės sričiai, kurią jis griežtai atskiria nuo pačios *filosofijos*, nuo autentiško filosofavimo, tiesiogiai susijusio su mąstytojo asmeniu. Iš gausių dėstytų kursų jis parengė spaudai tik vieną epizodinį — „Krikščionybė ir tarybinė etika" („Christentum und sowjetische Ethik", 1969) — ir tik vokiečių kalba, nesirūpindamas parengti lietuvišką knygos variantą. Vis dėlto, peržiūrėjus Romoje saugomus Maceinos paskaitų rankraščius, matyti, kad *moksliniai* darbai turėjo neabejotinos reikšmės *filosofiniams* darbams. Marksistinės filosofijos studijos buvo svarbios aiškinantis ateizmo teorinius pagrindus ir jo religinę prasmę. Antai 1962—1963metais Miunsteryje jis skaitė beveik 500 mašinraščio puslapių kursą „Tarybinė religijos filosofija". Rusų filosofijos istorijos studijos sudarė reikšmingą tematinę bazę plėtojant savąją religijos filosofiją. Ypač daug dėmesio Maceina skyrė F. Dostojevskiui — nagrinėjo jo kūrinių filosofinę prasmę ne tik specialiai šio rusų rašytojo idėjoms skirtuose paskaitų kursuose, bet ir kituose, bendruosiuose. Visa tai daugiau ar mažiau atsispindėjo Maceinos knygose ir straipsniuose.

Maceinai filosofui išeivijoje rūpėjo pirmiausia religija. Jis pradėjo nuo veikalų, kuriuose siekė apmąstyti žmogaus būtį remdamasis konkrečia medžiaga — svarstydamas tikėjimo požiūriu svarbių asmenų ir personažų veiklą bei egzistenciją.

Filosofo teisę nagrinėti literatūros kūrinį Maceina grindžia nagrinėdamas M. Heideggerio filosofijos ir R. M. Rilke's poezijos santykį. Pasak jo, jų pasaulio ir žmogaus išgyvenimas labai panašus, skirtumas tik tas, kad „Rilke savo pergyvenimą išreiškia visą kartu, pasigaudamas vientiso poetinio simbolio, o Heideggeris jį išreiškia eidamas protinės sklaidos keliu ir pasinaudodamas atitrauktomis sąvokomis" (3, 11). Tuo tarpu „išvidinė dvasia", kuri, pasak Maceinos, „laiko Rilke's poeziją ir Heideggerio filosofiją" ir kuri jų kūriniuose išsiskleidžia, yra *„ta pati"* (3, 11—12). Maceina nusako, kokia ta abiejų išvidinė dvasia esanti: „Tas pats pasaulis, be galo svetimas ir tolimas; tas pats žmogus, nusviestas į dabartinį buvimą ir jame uždarytas be prošvaisčių į anapus; tas pats gyvenimas,

nuolatos žengiąs į mirtį kaip į visišką galą" (3, 12). Tad filosofija ir poezija yra giliai susijusios: jos ne tik „iš bendro šaltinio (kalbos) kyla", bet ir jų turinys yra bendras — tai „žmogiškasis būties suvokimas ir pergyvenimas" (3, 15). Gili filosofijos ir poezijos sąsaja Maceinai nebuvo tiktai teorijos dalykas — jis pats dar seminarijoje pradėjo rašyti eilėraščius, išleido dvi poezijos knygas A. Jasmanto slapyvardžiu: „Gruodas" (1965), kurioje surinkti daugiausia 1942—1949 metų eilėraščiai, bei „Ir niekad ne namolei" (1981), išspausdino eilėraščių periodikoje. Maceina yra net pasakęs, lygindamas savo filosofiją ir poetinę veiklą: „Poezijos buveinė mano širdžiai yra artimesnė" (9, 1978, Nr. 9, 393).

Esminis filosofijos ir poezijos artimumas leidžia filosofiškai svarstyti literatūros kūrinius, poetinių vaizdų ir simbolių kalbą peraiškinti filosofijos sąvokomis ir principais. Toks peraiškinimas išryškina žodžio meno kūrinio idėjinės tikrovės bruožus ir iškelia aikštėn paslėptus jo apmatus, projektą. Poetai pavaizduoja Dievo ir žmogaus santykį. Savo poetinių kūrinių studijose Maceina siekia „pralaužti poetinio vaizdo sienas" ir juose „paregėti būties problematiką bei jos sprendimus" (3,5).

Jau 1946 metais pasirodė „Didysis inkvizitorius" (vokiečių k.— 1952), kuriame nagrinėjama Dostojevskio legenda. „Jobo dramoje" (1950) — galbūt filosofiškiausioje šios serijos knygoje,— remiantis Senojo Testamento personažo pavyzdžiu, siekiama apmąstyti žmogiškąją būtį. Pagaliau „Niekšybės paslaptyje" (1964, vokiečių k.— 1955) svarstoma Solovjovo vėlyvajame veikale „Trys pokalbiai" papasakota legenda apie Antikristą. Ši tradicinę teodicėjos problemą apie blogio prigimtį svarstanti knyga, pasak J. L. Navicko, yra „istorijos teologijos veikalas, nušviečiantis žmogaus dvasinį santykį su Dievu istorijos rėmuose" (11, 61).

Kitą trilogiją, artimesnę plačiai suprantamai teologijai ar tiesiog maldingiems apmąstymams, sudaro „Saulės giesmė" (1954), skirta Pranciškaus Asyžiečio gyvenimui ir veiklai, 1958 metais pasirodžiusi „Didžioji padėjėja", kurioje nagrinėjama šv. Marijos egzistencija, ir „Dievo avinėlis" (1966) — apie pravoslaviškąją Kristaus sampratą.

Šių knygų filosofiškumo laipsnis yra gana skirtingas. Apskritai savo darbo santykį su teologija yra aptaręs pats Maceina. „Jei „teologiją" suprasime tradiciškai kaip Bažnyčios pasiuntinybės veikmenį pažintinėje srityje (t.y. kaip „Dievo mokslą", esmingai susijusį su Bažnyčios autoritetu.— *A. S.)* ⟨. . .⟩,— tai *nesu teologas* ir niekad juo nebuvau. ⟨. . .⟩ Jei betgi „teologiją" suvoksime žodiškai kaip *kalbą apie Dievą*, tai *esu* teo-

logas ir, atrodo, juo būsiu ligi savo amžiaus galo ⟨...⟩. (Dievas) yra buvęs ir likęs ⟨...⟩ mano mąstymo objektas, tremtyje net *pirmaeilis* objektas" (9, Nr. 8, 353). Apibūdindamas savo raštus, kuriuose svarstomi religijos klausimai, Maceina pabrėžė filosofinį, bet ne teologinį jų pobūdį. Neteologinė esanti pati jo mąstymo linkmė — jo raštai „Bažnyčios atsakymą", t.y. katalikybės doktrinos turinį, perkelia į pažintinę plotmę savaip, būtent — „paversdami jį *filosofiniu klausimu*" (9, Nr. 8, 349). Filosofija, kurią Maceina vadina laisva interpretacija ir kuri visuomet yra susijusi su asmenine pastanga ir asmenine rizika,— ne tas pat, kas autoritetingas Bažnyčios mokslas, tam tikra prasme net jo priešingybė. „Įsikūnijusi ⟨...⟩ žmogiškojoje pažinsenoje, dieviškoji tiesa savaime patenka mūsojo mąstymo sritin ir virsta mūsojo apmąstymo objektu. ⟨...⟩ Manieji religiniai raštai ir yra šios dieviškosios tiesos *kaip mano paties tiesos* apmąstymas bei pastanga ją kiek praskleisti tuo ar kitu atžvilgiu" (9, Nr. 8, 349).

Maceina apnuogina asmeninį egzistencinį būtent tokios kalbėsenos apie Dievą pagrindą: „Kas imasi sielovados (su kuria, pasak Maceinos, teologija esmiškai siejasi ir iš kurios ji kyla.— *A. S.*), tas turi būti tikras nerizikuojąs. Manyje gi tokios tikrybės niekados nėra buvę. Man tikėjimas — baisi rizika" (9, Nr. 8, 348). Ne be reikalo minėtą pirmąją religijos filosofijos studijų trilogiją Maceina pavadino iš šventojo Augustino skolintais žodžiais — *cor inquietum*, nerami širdis. Jo filosofinis tikėjimo apmąstymas yra širdies nerimo išraiška.

Kaip Maceina suprato religinę filosofiją, koks jos filosofinis istorinis kontekstas? Studija „Jobo drama" Autoriaus žodyje" apibūdinama kaip „bandymas duoti *teistinio egzistencializmo* apmatus" (4, 5). Egzistencializmas, pasak Maceinos, yra filosofijos srovė, „kurios problemų centre stovi ne tiek amžinoji žmogaus esmė, kiek laikinis ir žemiškasis jo *buvimas*" (4, 5), arba egzistencija. Maceina sutinka su viena svarbiausių egzistencializmo išvadų — kad žmogaus būtis neturi pagrindo savyje, kad žmogus visuomet būva nebūties akivaizdoje. Tačiau Maceinai nepriimtina filosofija, kuriai *„egzistencija yra tiktai šiapus"*, t.y. ateistinis egzistencializmas. Jis kelia uždavinį *„egzistencijoje atskleisti transcendenciją"* (4, 6). Reikia nuosekliai apmąstyti egzistencializmo iškeliamos pamatinės žmogaus būties ypatybės — buvimo nebūties akivaizdoje — padarinius ir „kaip tik joje paregėti esminį žmogaus apsprendimą Dievui; apsprendimą, kuris glūdi pačioje ontologinėje žmogaus sąrangoje ir yra pirmesnis bei nepriklausomas nuo

sąmoningojo nusistatymo Viešpaties atžvilgiu" (4,6). Šis uždavinys teistiškai permąstyti ir įprasminti egzistencializmo patirtį, kurį Maceina suformulavo 1950 metais — parodyti, jog žmogaus būtis „visa ligi pat savo gelmių yra taip surėsta, kad savimi Dievą išreiškia, Jo ieško ir Jo klausia nepaisydama, kad sąmoningos lūpos nė žodžio apie Dievą neužsimintų" (4, 6), taigi rasti būtinius religijos pamatus,— liko visos jo tolesnės filosofinės veiklos svarbiausiu tikslu.

Siekdamas savojo tikslo — atskleisti egzistencijoje transcendenciją,— Maceina mėgino eiti skirtingais keliais. „Jobo dramoje" jis pasirėmė Karlo Jasperso ribinių situacijų samprata. Ribinėmis vokiečių egzistencialistas vadina situacijas, į kurias patekęs „žmogus ypatingu būdu pajaučia slenkąs prie savo būties ribos ir pergyvena nebūties grėsmę" (4, 7). Tai kančios, kovos, kaltės ir mirties situacijos. „Jobo dramoje" nagrinėjama viena jaspersiškoji ribinė situacija — kančia. Šventraščio Jobas yra žmogaus būties kančios situacijoje pavyzdys. „Staigus ir viršinis kančios užklupimas, nežinoma jos prasmė ir sykiu begalinė jos vertė Jobo buvime išeina aikštėn visu ryškumu" (4, 8—9). Žmogus visuomet stengiasi jas įveikti, tačiau tos pastangos galiausiai yra bergždžios, jo laukia nesėkmė. Šios situacijos todėl ir vadinamos ribinėmis, kad jose žmogus atsiduria prie savo egzistencijos ribos. Tačiau Maceina nepasitenkina Jasperso išvadomis ir sako: „Pratęskime šį nepasisekimą ligi galo ir paregėsime nuostabų žmogaus *laimėjimą*. ⟨. . .⟩ Šiose situacijose žmogus suvokia, kad *ne jis yra savos būties autorius;* kad ne pats savimi jis laikosi buvime; kad ne pats savo valia jis gali pergalėti jam nuolatos apsireiškiančią ir jo sąrangon įpintą nebūtį. ⟨. . .⟩ Ir jeigu tik žmogus prie šios negalios prisipažįsta, jeigu tik jis neužsisklendžia joje ⟨. . .⟩, jis savaime, *pačia savo būtimi* atsikreipia į transcendenciją, iš kurios jis būtį yra gavęs ir kuri ją laiko bei apardytą atstato" (4, 8). Kitaip sakant, ribinės situacijos pasirodo esančios keliai į Dievą. Kodėl žmogaus negalia yra nuoroda į Dievo, o ne gamtos galybę, kodėl žmogaus suvokimas, kad jis nėra savosios būties kūrėjas, yra nuoroda į jos dieviškąjį kūrėją, o ne nebūtį, Maceina nesvarsto. Jis remiasi ne filosofine, bet religine (ar tiesiog tikėjimo plačiąja prasme) prielaida, kad transcendencija, kuri atsiskleidžia žmogui ribinėse situacijose kaip jo egzistencijos riba, yra dieviškoji transcendencija.

Vėliau Maceina kitaip ima nagrinėti religijos filosofijos problematiką — nuo konkrečių asmenų ir veikėjų egzistencijos sklaidos jis eina prie dabartinės religijos filosofijos problemų bei krypčių kritinės analizės, taip pat sistemingai dėsto savąją

religijos filosofijos sampratą. Literatūrinės formos pakeitimas turėjo gilesnes priežastis. Prisimindamas šį savo intelektualinės biografijos tarpsnį, Maceina vėliau rašė: „Ilgą ⟨...⟩ laiką autorius ⟨...⟩ tokio (filosofinio) kelio į Dievą nežinojo. Jis Dievą tikėjo. Tačiau atskleisti *protu* jo buvimo jis nemokėjo" (8, VIII), kitaip sakant — nerado metafizinės atramos tikėjimui. Religijos filosofui šis uždavinys ir šis nemokėjimas yra esminiai, galima sakyti, lemtingi dalykai. Maceina tai aiškiai suvokia ir sako: „Atremta į tikėjimą, o ne į žinojimą, filosofija virsta slapta teologija, nešiojančia filosofinę kaukę, po kuria slypi teologinis veidas" (8, VIII). Jis rado labai savotišką išeitį: kadangi ši kaukė jam buvo nepriimtina, o teologinis jo „veidas" buvo nerimo „iškreiptas", žmonėms neparodomas, Maceina pasirinko kitą — filosofijos mokslininko, specialisto kaukę: „Kurį laiką jis (autorius.— *A.S.)* dėstė ne savą, o svetimą religijos filosofiją — F. Dostojevskio, V. Solovjovo, N. Berdiajevo..." (8, VIII). Ši autointerpretacija tinka ne tik paskaitoms, bet ir minėtoms dviem trilogijoms. Tačiau, matyt, pamažu asmeninis žinojimas kristalizavosi — 1966 metais Maceina dėstė studentams jau savą religijos filosofiją.

1971 metais pasirodė „Didieji dabarties klausimai", kuriuose svarstomos pasaulio sekuliarizacijos, evangelijų numitinimo ir religijos santykio su evoliucionizmu (Teilhard de Chardin'o filosofijoje) problemos. 1986 metais buvo išleista panašaus pobūdžio „Išlaisvinimo teologija". Šių poleminių studijų uždavinys galiausiai yra pozityvus, nes nuo problemų, kurios čia svarstomos, sprendimo priklauso esminių tikėjimo tiesų likimas. Glaustai jis šitaip kritiškai išdėsto didžiųjų dabarties klausimų prasmę: „Kas ⟨...⟩ pasaulį taip sekuliarizuoja, jog šis nustoja buvęs Dievo kūrinys, tam ir pats Dievo buvimas pakimba ore, nes kelias į šį buvimą eina tik per pasaulio kūriniškumą; kas evangelijas perprasmina taip, jog jos virsta ne įvykių skelbimu, o tik didžiadvasių minčių bei idėjų dėstymu, tam ir Kristaus prisikėlimas virsta tik gražiu pamokymu; kas evoliucijos teoriją išplečia tiek, jog net ir žmogiškasis Aš yra suprantamas kaip medžiagos išsivystymo pasėka, tas savaime netenka Dievo Kūrėjo ir tuo pačiu tiesioginio santykio su Juo, arba religijos" (5, 8). Tas pat pasakytina ir apie savotišką išganymo sampratos sekuliarizavimą, kurį atlieka išlaisvinimo teologija.

Maceinos religijos filosofijos tyrinėjimus vainikuoja „Religijos filosofijos" pirmoji dalis: „Religijos esmė — religijos Dievas" (1976). Antrąją veikalo dalį Maceina žadėjo skirti „žmogiškajam atoveiksmiui" arba žmogaus „slinkčiai Dievo

linkui". Čia turėjo būti nagrinėjama, „kokiais pavidalais šis atoveiksmis susiklosto ir kokia yra šios slinkties regimybė tiek žmogaus būtybėje, tiek jo būklėje" (7, 320). Kitaip sakant, antroji „Religijos filosofijos" dalis turėjo būti savotiška teistiškai orientuota filosofinė antropologija, konkrečiai — „laisvės ir tikėjimo sklaida" (7, 321). Ši dalis nepasirodė, tačiau kai kurios iš nurodytų problemų buvo svarstomos studijoje „Dievas ir laisvė", išleistoje 1985 metais.

Kas gi apskritai yra religijos filosofija? Koks nors dalykas gali tapti filosofijos objektu, jei jis siejamas su būties klausimu, jei klausiama ne tik apie jo savybes, struktūrą ar funkcijas, bet ir apie jo būtį. Religijos filosofija savaip svarsto būties klausimą klausdama, koks yra religijos arba žmogaus ir Dievo santykis būties plotmėje. Nagrinėdamas šį santykį, Maceina mėgina vykdyti tai, ką jis dar „Jobo dramoje" iškėlė kaip teistinio egzistencializmo uždavinį egzistencijoje atskleisti transcendenciją: „Religijos filosofijoje" jis sako, kad „*Dievas taip santykiauja su žmogumi, kaip būtis su būtybe*. Tai reiškia: Dievas yra žmogaus buvimo pagrindas, o žmogus Dievo atžvilgiu yra pagrįstasis buvimas" (7, 34). Tiesą sakant, šios pamatinės knygos tezės, kuria remiasi visa kita, Maceina nesvarsto ir nepagrindžia. Užtat jis plačiai ir aiškiai dėsto išvadas, išplaukiančias iš šios radikalios ontologinės tezės. Jos yra tikrai toli siekiančios. Paaiškėja, jog „tik antropologiniu atžvilgiu ⟨...⟩ galima kalbėti, kad žmogus religiją turi arba kad jis jos neturi (t.y. kad jis yra arba nėra religingas.— *A.S.*). Ontologiškai tačiau jis visados yra religinis, nes visados yra santykyje su Dievu kaip su savo buvimo grindėju" (7, 36). Antropologinės ir ontologinės plotmių santykį Maceina aiškina paprastu pavyzdžiu: ontologiškai „religinio" ir antropologiškai „religingo" ryšys esąs toks pat, kaip „vaisinio" ir „vaisingo". „Vaisinis yra medis, kuris priklauso vaismedžių rūšiai. Vaisingas yra medis, kuris šią priklausomybę apreiškia vaisių gausa kasdienoje. ⟨...⟩ Religinis yra žmogus, kadangi jis priklauso būtimi arba Dievu pagrįstajam buvimui. Religingas yra žmogus, kai jis šią priklausomybę sąmoningai paverčia savo kasdienos būsena" (7, 37). Aišku, kad „religijos pripažinimas ar nepripažinimas ⟨...⟩ ontologinio žmogaus santykio su Dievu nei sukuria, nei sunaikina. ⟨...⟩ Laisvė tik padaro, kad religija kaip ontologinis dalykas antropologinėje plotmėje įgyja arba religingumo, arba bedievybės pavidalą" (7, 38). Labai svarbu tai, *kaip* atskiriamos ontologijos ir antropologijos plotmės. Iš šio skyrimo matyti, kad ir brandžiuoju filosofinės kūrybos laikotarpiu Maceina, svarstydamas egzisten-

cializmo pasiūlytas temas, vis dėlto nepasiduoda egzistencinio mąstymo stichijai, bet lieka „esencialistas", kalbantis apie esmes. Kaip tik todėl religingumas pagaliau sutampa su Platono tikru žinojimu: jis atskleidžia tai, kas žmogus iš tikrųjų yra — religinė būtybė. Knygoje „Krikščionis pasaulyje" Maceina patikslino: Dievo „pripažinimas ar nepripažinimas yra tik psichologiškai moralinis veiksmas, liečiąs tik kosmologinę būties sritį arba jos apraiškas, bet niekados ne ontologinis, vadinasi, liečiąs pačią būtį" (6, 154). Kartu bedievybė pasirodo esanti esminga klaida: ji užtemdo žmogaus būties pamatą, tačiau yra bejėgė šį pamatą sąlygoti. Tad ir laisvė skleidžiasi tik antropologijos, bet ne ontologijos plotmėje.

Atrodo, sprendimas ne visiškai patenkino patį autorių, o gal jam atrodė reikalinga detaliau argumentuoti. Šiaip ar taip, praėjus devyneriems metams, Maceina grįžo prie šių klausimų religijos filosofijos studijoje „Dievas ir laisvė". Pagrindu savo svarstymams jis paėmė katalikų teologo ir filosofo Karlo Rahnerio žodžius: „Laisvės esmę sudaro absoliučiai sava asmens galia apspręsti patį save" (cit. iš 10, 5). Remdamasis šiuo laisvės *fenomeno apibūdinimu ir nuosekliai skleisdamas* ontologines jo implikacijas, Maceina prieina prie išvados, kad „tik nebūtis yra tikroji, arba autentinė, mūsų veiksmų pradžia, kadangi tik tokiu atveju nėra jokio šių veiksmų šaltinio, kuris juos pažadintų ar apspręstų, išskyrus mus pačius" (10, 11). Taigi filosofinis laisvės tyrimas atsiremia į nebūtį kaip jos pagrindą. *„Buvoti nebūties ertmėje reiškia buvoti laisvai"* (10, 10—11).

Apskritai Maceinai rūpi ne tiek pati laisvė, kiek šios „absoliučiai savos žmogaus galios" santykis su tuo, ką jis vadina žmogaus būties kūriniškumu ir aptaria „Religijos filosofijoje". Tačiau ir šis santykis studijoje „Dievas ir laisvė" netampa klausimu tikrąja prasme, tai yra atviru klausimu. Atsakymą iš esmės vėlgi nulemia pamatinė ontologinė tezė: „Dievas įgalina nebūtį, o nebūtis įgalina laisvę kaip neapibrėžtybę" (10, 11). Aišku, kad Dievas, suprantamas kaip būties ir nebūties šaltinis, ne tik neriboja žmogaus laisvės, bet yra jos sąlyga. Tačiau atkreiptinas dėmesys į labai svarbų ir Maceinos mąstysenai nepaprastai būdingą dalyką: tezė, kad nebūties sąlyga yra Dievas, kaupia savyje ne filosofinę, bet religinę patirtį. Filosofijai, kuri, tirdama laisvę, atsiremia į nebūtį ir tuo būdu patvirtina antrosios šios tezės dalies teisingumą, pirmoji šios tezės dalis lieka „neįkandama". Antrojoje religijos filosofijos studijoje apie Dievą kaip apie nebūties sąlygą kalbama panašiai (ir tuo pačiu pagrindu remiantis), kaip ir pirmojoje

apie jį buvo kalbama kaip apie žmogaus buvimo pagrindą. Tad panašūs ir abiejų tyrimų rezultatai: abiejose studijose prieinama prie išvados, kad Dievo neigimas, bedievybė yra antropologinės plotmės (arba moralinis ar socialinis), bet ne ontologinės plotmės dalykas. Tačiau bedievybė yra tam tikras žmogaus apsisprendimas, laisvės apraiška. Taigi Maceinos išvada liečia žmogaus laisvės prigimtį.

Pasekime kiek detaliau, kaip prie šios išvados prieinama antruoju atveju — aiškinantis žmogaus laisvės Dievo akivaizdoje fenomeną. Maceina pasiremia teologine kenozės — Dievo apsiribojimo — samprata. Kenozė reiškiasi tuo, kad Dievas tiesiogiai nebyloja nei istorijoje, nei gamtoje, nei žodžiu, nei veiksmu. „Niekur ir niekad nesutikdami Dievo *kaip Dievo* (t.y. kaip absoliuto.— *A.S.*), mes savaime esame laisvi apsispręsti tiek jo paties, tiek jo veiklos atžvilgiu" (10, 73). Maceina labai kategoriškai išdėsto alternatyvas: „*Absoliuto akivaizdoje laisvė turi mirti.* Dievo valia, reiškiama absoliutiniu būdu, nepalieka jokios galimybės mūsų apsisprendimui, nes tai būtų prieštaravimas savyje: kas reiškiasi absoliučiai, savaime reiškiasi nelygstamai, išskirdamas apsisprendimą pačia savo sąvoka" (10, 74). Tuo tarpu kenotinis, save apribojantis Dievo veikimas ir kalba palieka vietos mūsų laisvei. Kenozė yra žmogaus laisvės sąlyga. „Visur girdime tik žmogaus žodį ir visur regime tik gamtos ar istorijos veiksmą. O ar šis žodis ir šis veiksmas yra *Dievo*, turime apsispręsti mes patys, jokių specifinių dieviškumo ženklų neįtaigaujami ir jokių dieviškumo dėsnių neverčiami, vadinasi, būdami laisvi, nevaržomi" (10, 76).

Apsisprendimą Dievo atžvilgiu Maceina laiko „giliausiu bei svarbiausiu žmogaus apmatu" (10, 95) ir nagrinėja kaip svarbiausiąją laisvės raiškos sritį. Vis dėlto laisvės ontologinės „gelmės" klausimas, man regis, lieka atviras ir nuolat grąžina mus prie minėtų radikalių ontologinių tezių. Juk laisvė yra „žmogaus asmens neapibrėžtybė arba jo atvirybė tiek Dievui kaip savo Kūrėjui, tiek nebūčiai kaip savo kilmės bei buvojimo ertmei" (10, 24). Tačiau ar laisvę užtikrinanti neapibrėžtybė ir atvirybė „tiek Dievui, tiek nebūčiai" išlieka Maceinos formulavimuose? Jis teigia, kad „žmogus gali ontologinį savo santykį su Dievu pripažinti ir pagal jį apsispręsti bei vykdyti savo būvį. Bet jis gali šio santykio ir nepripažinti ir pagal tai taip pat apmesti savo būvį ir jį vykdyti" (10, 95). Tačiau minėtoji ne filosofiniu keliu prieita ir filosofiškai nekontroliuojama tezė, kad nebūtis savo ruožtu remiasi Dievu, slypi ir čia: pripažintas ar ne, ontologinis santykis su

Dievu yra realus. Tačiau jei taip, tai nepripažinti šio santykio reiškia tiesiog klysti, klaidingai spręsti ir rinktis.

Ši išvada, kurios pats Maceina nedaro, ryškėja iš jo samprotavimų, kai jis nagrinėja tokio pasirinkimo padarinius. Apsisprendęs neigiamai Dievo buvimo atžvilgiu, „žmogus pats virsta ne tik vertybių nešėju bei vykdytoju, bet galutiniu jų mastu bei tikslu, jų apsprendėju bei teisėju" (10, 97). Toks yra Dostojevskio „Velnių" Kirilovo sprendimas: „Jei Dievo nėra, aš esu Dievas". Šią antropocentrinio vertybių grindimo situaciją Maceina tiesiogiai perkelia į ontologijos plotmę ir daro ontologines išvadas: „Jei jis (žmogus.— *A.S.*) neatsiveria Dievui, tai jis savaime užsisklendžia savyje, remdamasis tik savimi kaip būties pagrindu" (10, 96). Kartu nuneigiamas ar tiesiog pamirštamas teiginys, kad nebūtis yra žmogaus būties ir laisvės akiratis. Tačiau Kirilovo tezė galioja tik aksiologijos plotmėje. Ontologijos plotmėje jos atitikmuo būtų toks: jei Dievo nėra, aš esu niekio akivaizdoje.

Tokią žmogaus ontologinę būklę Maceina vadina „ontologine vienatve", nes *„žmogus be Dievo neturi antrininko"* (10, 96), neturi savojo Tu. Maceina mano, kad žmonių bendras gyvenimas vyksta tik moralinėje ir socialinėje plotmėje, kuri „niekad nepajėgia pakilti ligi ontologinės asmens gelmės" (10, 97). Apeidamas sudėtingą interpersonalinės sferos ontologinio statuso klausimą, gyvai svarstomą dabartinėje filosofijoje (pakanka priminti kitą kaunietį — Emanuelį Leviną), Maceina tiesiog teigia, kad tik Dievas padaro kitą žmogų manuoju Tu ir leidžia ontologiškai jam atsiverti. Tačiau ontologinis vienišumas yra žmogaus vidinis konfliktas, sankirtis, kaip sako Maceina: būdamas laisvas, „žmogus pajėgia tokį sankirtį įgalinti ir jį savame būvyje nešti, kurdamas pagal jį savą istoriją su visu kultūriniu jos turiniu. O vis dėlto ši žmogaus galia nepajėgia panaikinti ontologinio pagrindo, kilusio iš Tu ir krypstančio į Tu" (10, 98). Deja, Maceina neaptaria šio santykio pagrindų. Tačiau kaip tik šis santykis tampa savotiška norma ontologijai. Taikant šią normą, atsiveria, kaip sako Maceina, giliausia žmogaus vidinė priešprieša: „būti Dievo Tu *ontologiniu* pagrindu ir nebūti Dievo Tu egzistenciniu apsisprendimu" (10, 99).

1978 metais Lietuvių Katalikų Mokslo Akademija išleido A. Maceinos knygą, kurią neabejotinai galima pavadinti jo *opus magnum*,— „Filosofijos kilmė ir prasmė". Ši knyga turi pagrįsti religijos filosofiją. Tačiau ji perauga autoriaus sumanymą — iš esmės knygoje sistemiškai plėtojama Maceinos filosofija. Kęstutis Girnius „Filosofijos kilmę ir prasmę" tiesiog

vadina Maceinos filosofijos „kertiniu akmeniu", čia pat pridurdamas, kad „šis veikalas yra vienas iš pačių svarbiųjų lietuvių filosofijos istorijoje" (1, 73—74).

Savo pamatinį filosofinį samprotavimą Maceina pradeda teigdamas, kad pagrindinis ir iš esmės vienintelis filosofijos klausimas yra būties klausimas. Tačiau su būtimi kaip tokia niekur nesusiduriame, tad ir jos kaip objekto tiesiogiai apmąstyti negalime. Tiesiogiai susiduriame su įvairiais būnančiais daiktais ar, tiksliau sakant, su būtybėmis. Tuo tarpu „būtis,— užbėgdamas pats sau už akių, paaiškina Maceina,— yra būtybės buvimo pagrindas: būtybė yra tik todėl būtybė, kad *būna*. O tai, kas padaro, kad būtybė būna, ir yra būtis" (8, 30). Tad apmąstydami būtybę kaip pagrįstą, kaip tik ir galime mąstyti apie būtį.

Šis Maceinos samprotavimas darosi aiškesnis ir konkretesnis, kai jį susiejame su kontekstu, kuriame jis yra kilęs,— polemikos su Martino Heideggerio filosofija kontekstu. Heideggeris teigė, kad būties apmąstymas įmanomas apmąstant savitą būtybę — tokią būtybę, „kuriai jos būtyje rūpi kaip tik ši būtis", t.y. žmogų. Maceinai toks kelias atrodo nepriimtinas, nes jis leidžiąs išsiaiškinti tik tai, *kaip* būtybė būna, tai yra jos buvimo būdą arba būseną, bet ne *kad* ji būna, ne pačią būtį. Atrodytų, Heideggerio tyrimą Maceina laiko nepakankamai fundamentaliu. Kaipgi galime nagrinėti tąjį būtybės buvimo *kad* — pačią būtį? Atsakymas yra kiek netikėtas: pasak Maceinos, reikia ne nagrinėti žmogaus būtį, bet susikaupti prie paties šio nagrinėjimo arba prie „būtybės pasiklausimo". Pastarasis yra ne kas kita kaip filosofija. Vadinasi, reikia apmąstyti pačią filosofiją, jos kilmę ir prasmę, kaip skelbia pats knygos pavadinimas. Netikėta yra tai, kad, abejodamas Heideggerio tyrimo fundamentalumu, Maceina galiausiai pats sutelkia dėmesį į vieną žmogaus būties raiškos sluoksnį — į filosofinį mąstymą. Šis žingsnis anaiptol nesvetimas Heideggeriui. Maceinos tyrimo programa yra savotiška Heideggerio programos atmaina, formuluojama nuolat su juo polemizuojant, bet ir nuo jo nenutolstant.

Išnagrinėjęs filosofijos kilmės šaltinius (K. Jaspersu sekdamas, jis nurodo ir svarsto tris, kuriuos laiko svarbiausiais,— nuostabą, abejonę ir kančią), Maceina prieina išvadą: „Visi filosofijos pavidalai vieningai taria, kad jų kilmė — vis tiek kokia ji būtų — atskleidžia būtybėje „kitą matmenį", arba *būtybę kaip gelmę*, kuri žadina tiek nuostabą, tiek abejojimą, tiek kančią" (8, 121). Nefilosofinė, arba neklausianti, žmogaus būklė „yra paviršinė. Tačiau žmogiškoji būtybė nėra vienmatė,

kaip kad atrodo kasdieninėje neklausiančioje būklėje esant. Maceinos „pirmoji metafizinė įžvalga", vainikuojanti filosofijos kilmės analizę, yra ta, kad „filosofijos kilmėje atsiskleidžia kitas būtybės matmuo, arba būtybė kaip gelmė" (8, 121).

Svarstydamas, kas sudaro filosofijos esmę, Maceina pirmiausia priešpriešina ją mokslui. Mokslas tiria tai, kas priklauso būtinybės pasauliui,— daiktus, o filosofija interpretuoja. Tačiau interpretuoti galima tik tai, kas atvira, neužbaigta. „Atviras gi dalykas yra tasai, kuris yra kilęs iš laisvės ir kuriam laisvė yra apsprendžiamasis jo sąrangos pradas; *laisvė regimai įsikūnija tik atvirybe*" (8, 173). Regimą laisvės įsikūnijimą Maceina vadina kūriniu, palikdamas nuošalyje, nors ir neatmesdamas, kitą laisvės raiškos sritį — veiksmą. Veiksmo, etikos problemų Maceina niekuomet nėra bent kiek plačiau nagrinėjęs. Tuo tarpu kūrinys, kaip matėme, jį domino nuo seno — jau prieškarinė jo kultūros filosofija yra ne kas kita kaip kūrybos filosofija. Dabar, stengdamasis giliau apmąstyti laisvę, jis vėlgi sutelkia dėmesį į kūrybos produktą — į kūrinį. Kūrinį jis nagrinėja dabartinės filosofijos sukurtame kontekste — hermeneutinės problematikos kontekste. Interpretavimo ir kūrinio sritis Maceina apibrėžia vieną per kitą: *„Visa, kas yra kūrinio sąrangos, leidžiasi interpretuojama, ir visa, kas yra interpretuojama, yra kūrinio sąrangos"* (8, 174). Filosofavimas taip pat yra interpretavimas.

Tačiau kokia yra *filosofinės* interpretacijos specifika? „Visos kitos interpretacijos užsiima būtybe kaip šia ar ana; filosofija yra vienintelė, kuri interpretuoja būtybę kaip tokią, vadinasi, sklaido ją būties akiratyje" (8, 186—187), būties atžvilgiu, kaip būnančią. Taigi *„filosofija yra būtybės kaip būtybės interpretacija"* (8, 187). Maceinos „antroji metafizinė įžvalga" liečia filosofijos esmę; kadangi filosofija yra interpretacija, kurios objektas — būtybė kaip tokia, paaiškėja, kad iš filosofijos egzistavimo galima kai ką spręsti apie būtybę kaip būtybę: *„būtybė kaip tokia turi turėti kūrinio sąrangą, kad galėtų būti filosofijos interpretuojama"* (8, 193). Šitaip Maceina prieina pamatinę išvadą: *„būtybė kaip būtybė yra kūrinys"* (8, 194). Kitaip sakant, „Filosofijos kilmės ir prasmės" svarbiausia išvada — kad filosofija, kuri yra ne kas kita kaip klausiančioji žmogaus būklė ir todėl — gelminės būtybės matmuo, grindžia kūrininį žmogaus būties pobūdį ir tuo būdu veda į Dievą. K. Girnius yra ne kartą pažymėjęs, kad kartu Maceina mėgina pateikti savotišką Dievo buvimo įrodymą, iš esmės sutampantį su viduramžių ontologiniu Dievo buvimo įrodymu. Įdomu, kad Maceina dėl to neoponavo, nors į kai kurias kitas

K. Girniaus pastabas jis atsakė. Beje, „Religijos filosofijoje" Maceina visiškai tiesiai sako: „tarp būties ir Dievo dedame lygybės ženklą"• (7, 61). Tad tikslas, iškeltas prieš 30 metų „Jobo dramos" įžangoje, būtų pasiektas, o radikali ontologinė religijos filosofijos tezė — pagrįsta.

Čia tik punktyriškai nužymėjome Maceinos minties eigą. Išsami kritinė jo argumentacijos analizė būtų visai kitas dalykas. Maceinos knygos, ypač vėlesniosios, kuriose vis radikaliau keliami pagrindiniai filosofiniai klausimai, savo ruožtu kelia klausimus ir prašosi aktyviai svarstomos. Apskritai filosofija ne tik kyla iš klausimo, bet ir gyvuoja keldama klausimus.

Maceina atskyrė savo darbą nuo teologinio, nes filosofinis darbas yra susijęs su asmenine rizika ir abejone. Antra vertus, laikydamas abejonę vienu iš svarbiausių filosofijos šaltinių, Maceina kartu yra pripažinęs, kad jam pačiam „abejoti nebuvę kuo", kad jis nėra patyręs gnoseologinių lūžių. Tačiau ar radikalios abejonės stichija nėra filosofinės egzistencijos, iš kurios filosofavimas kyla, esminis elementas? Maceinos mąstymo kelyje kone kas žingsnis yra ženkli filosofijos ir teologijos įtampa, kuri slypi kiekvienoje religinėje filosofijoje ir kurią galima įžvelgti net pačiame žodžių junginyje „religinė filosofija", apimančiame įsitikinimą ir abejonę.

Antano Maceinos žemiškoji ir filosofinė kelionė nutrūko 1987 metų sausio 27-ąją. Jis mirė septyniasdešimt devintąją savo gimimo dieną, buvo palaidotas Brebersdorfo kaimelyje netoli Šveinfurto.

LITERATŪRA

1. *Girnius K. K.* Filosofijos interpretacija: A. Maceinos „Filosofijos kilmė ir prasmė" // Aidai.— 1978.— Nr. 2.
2. *Girnius K. K.* Maceinos socialinė filosofija // Į laisvę.— 1978.— Nr. 24 (111).
3. *Maceina A.* Didysis Inkvizitorius.— 2 leid.— Venta, 1950.
4. *Maceina A.* Jobo drama.— Venta.— 1950.
5. *Maceina A.* Didieji dabarties klausimai.— Chicago, 1971.
6. *Maceina A.* Krikščionis pasaulyje.— 2 leid.— Boston, 1974.
7. *Maceina A.* Religijos filosofija.— Putnam, 1976.— D. 1.
8. *Maceina A.* Filosofijos kilmė ir prasmė.— Roma, 1978.
9. *Maceina A.* Filosofijos keliu // Aidai.— 1978.— Nr. 8, 9, 10; 1979.— Nr. 1, 2.
10. *Maceina A.* Dievas ir laisvė.— Chicago, 1985.
11. *Navickas J. L.* Maceinos filosofijos samprata ir metodas // Aidai.— 1978.— Nr. 2.
12. *Sverdiolas A.* Kultūros filosofija Lietuvoje.— V., 1983.

Arūnas Sverdiolas

KULTŪROS FILOSOFIJOS ĮVADAS

Mano Mokytojui
prof. STASIUI ŠALKAUSKIUI
jo 50-ties metų sukakties proga

AUTORIAUS PASTABA

Kultūros filosofijos kursas V. D. u-to Teologijos-filosofijos fakultete yra dėstomas, rodos, nuo pat šito fakulteto gyvavimo pradžios. Sukrėstas pokarinis gyvenimas pastatė kultūros problemą Europos minties centre, ir kultūros filosofija tapo mėgiamiausia gyvenimo filosofijos disciplina. Todėl ir Teologijos-filosofijos fakultetas norėjo savo klausytojams padėti orientuotis painios moderniosios kultūros labirintuose, padėti įsigyti teisingų pažiūrų į visą kultūrinį žmonijos gyvenimą ir pasiruošti sąmoningai dalyvauti šito gyvenimo kūryboje. Šiam reikalui kaip tik ir buvo įvesta kultūros filosofija. Ji buvo ir yra privaloma klausyti filosofams, pedagogams ir istorikams, vadinasi, tiems, kurie susiduria su plačiausiomis kultūros sritimis.

Paskutiniu metu kultūros filosofijos kursas Teologijos-filosofijos fakultete buvo praplėstas nuo dviejų ligi keturių semestrinių valandų. Tuo pačiu prasiplėtė ir kultūros problemų nagrinėjimas. Man pirmam teko šitą praplėstąjį kursą dėstyti, ir čia paaiškėjo, kiek kultūros filosofija yra plati, kiek neišspręstų ir net nejudintų problemų ji apima. Pirmoje eilėje čia teko susidurti su įvedamaisiais klausimais, kurie liečia dar ne tiek pačią *kultūros*, kiek kultūros *filosofijos* problemą: kas yra kultūros filosofija, kokią vietą ji užima filosofijos sistemoje, kokie josios santykiai su kitomis artimomis filosofinėmis disciplinomis, su pasaulėžiūra ir su Apreiškimu. Visi šitie dalykai, pasirodė, dabartinėje kultūros filosofijoje yra dar beveik neliesti. Tuo tarpu jie yra būtini, kad tolimesnis kultūrinių problemų sprendimas

būtų tikslus ir vaisingas. Galima net tvirtinti, kad dabartinis kultūros problemos padėjimas yra neaiškus kaip tik dėl to, kad kultūros filosofija nepasistengė visų pirma atsakyti į klausimą, *kas* ji pati yra, *ką* ji tyrinėja ir *kaip* tyrinėja. Skaitydamas kultūros filosofijos kursą, aš stengiausi į šiuos klausimus atsakyti. Iš šitų atsakymų kaip tik ir išaugo „Kultūros filosofijos įvadas".

Tokiu pavidalu kaip dabar šitas veikalas yra leidžiamas visų pirma praktiniam — autoriaus ir studentų — reikalui. Įvedamųjų klausimų dėstymas užima žymią kurso dalį, ir tuo būdu susiaurėja pagrindinių problemų nagrinėjimas. Tuo tarpu nei mūsų, nei kuria kita kalba nėra nė vieno veikalo, kuris sistemingai išdėstytų įvedamuosius kultūros filosofijos klausimus. Išleidęs šį veikalą, autorius nebus verčiamas gaišinti laiko įvedamiesiems dalykams, o studentams veikalas patarnaus kaip orientacinės gairės plačioje kultūros problemoje.

Moksliniu atžvilgiu ne visos veikalo dalys yra pakankamai subrandintos ir išvystytos. Jeigu ne praktiniai reikalai, autorius šiuo tarpu dar nedrįstų savo pažiūrų viešai paskelbti. Autorius dar tik žengia į mokslinės kūrybos sritis, todėl paklydimai, abejonės ir didesni ar mažesni neišlyginimai čia yra neišvengiami. Daugelis teigimų dar nėra kiek reikia įrodyti, tuo labiau kad jie reikalauja specialių studijų, kurių autorius dar nėra viešumai parodęs.

Veikalo pabaigoje yra priedas, pavadintas „Kultūra kaip žmogaus kūryba". Jame yra duota *santrauka* pirmosios kultūros filosofijos dalies, kuri sprendžia kultūros esmės problemą. Autoriui rodėsi būsią tikslinga pasakyti skaitytojui ne tik pažiūras į kultūros *filosofiją*, bet ir į pačią *kultūrą*. Tai buvo reikalinga ypač dėl to, kad kultūros esmės koncepcija buvo neišvengiama ir įvedamuosiuose klausimuose, tuo tarpu įvado pobūdis neleido kultūros esmės ten nagrinėti ex professo. Todėl bent santrauka veikalo gale pasidarė neišvengiama.

Pirmutinis kultūros filosofijos dėstytojas V. D. u-te ir pirmutinis josios kūrėjas Lietuvoje yra *prof. St. Šalkauskis*. Manosios koncepcijos kultūros filosofijos srityje yra išaugusios iš prof. Šalkauskio kultūros filosofijos. Prof. St. Šalkauskio gyvenimo filosofija buvo pirmutinė, kuri mane atvedė į dabartinį mano kelią. Todėl ir į šį veikalą aš žiūriu kaip į prof. St. Šalkauskio kultūrfilosofinio darbo tęsinį. Išėjęs iš prof. St. Šalkauskio mokyk-

los (apie šitą mokyklą mūsų krašte jau galima kalbėti!) ir perėmęs iš jo dėstyti V. D. u-te kultūros filosofijos kursą, aš jaučiu kilnią pareigą atsistoti ant to pagrindo, kurį yra sukūręs mano Pirmatakas. Šiam veikalui prof. St. Šalkauskis taip pat yra nemaža padėjęs ne tik savo idėjomis, bet ir patarimais bei pastabomis. Šia proga todėl ir tariu prof. St. Šalkauskiui gilios padėkos žodį.

A. Maceina

Pirmas skyrius

KULTŪROS FILOSOFIJA KAIP MOKSLAS

1. KULTŪROS FILOSOFIJOS IŠSIVYSTYMAS

a. Kultūros filosofija kaip tampanti disciplina

Mūsų dienomis kultūros filosofija dar nėra visiškai susiformavusi. Ji yra dar tik *tampanti* filosofinė disciplina. Tiesa, atskiroms kultūrinėms problemoms šiandien jau yra parašyta nemaža studijų. Vokiečių filosofija šiuo atžvilgiu yra ypač turtinga. Bet šiuo metu dar negalima rasti veikalo, kuris duotų ištisą ir atbaigtą kultūros filosofijos sistemą. Net pati kultūros sąvoka dar nėra pakankamai išaiškinta. O tokios problemos, kaip kultūros tikslas ir josios vieta bei reikšmė gyvenimo tvarkoje, dažnai yra sprendžiamos tik praeinant — bent Vakarų filosofijoje. Šitas pagrindinis neaiškumas ir padaro, kad kultūros filosofijos sistema ligi šiol tebėra nesukurta. Sistemos negalima kurti tol, kol yra neaiškūs josios pagrindai.

Vakarų aukštosiose mokyklose kultūros filosofija paprastai nėra dėstoma *kaip atskira ir savarankiška disciplina.* Dažniausiai ji yra sujungiama su istorijos filosofija. Istorijos filosofija Vakaruose jau seniai yra susiformavusi ir įėjusi į aukštųjų mokyklų kursus. Ji ten ir atstoja kultūros filosofiją. Mūsų tad universitetui — specialiai Teologijos-filosofijos fakultetui — yra tekusi garbė pirmam įvesti į aukštosios mokyklos programą kultūros filosofiją *kaip atskirą discipliną filosofijos sistemoje.* Tiesa, ligi šiol ir mūsų universitete kultūros filosofija buvo ankštai jungiama su pedagogika. Prof. St. Šalkauskis savo veikale „Kultūros filosofijos metmens"[1] yra pasakęs, kad „Teologijos-filosofijos fakulteto filosofijos skyriuje kultūros filosofija nelaikoma dar visai sava-

[1] Kaunas, 1926.

rankiškąja filosofijos disciplina, ir ji labiausiai eina filosofine įvada į pedagogikos mokslą"[2]. Bet nuo šitų žodžių jau yra praėję dešimtis metų. Per šį laiką kultūros filosofija iškėlė daugybę naujų problemų, daugybę jų naujai išsprendė, išvystė ir išryškino. Tiesa, aiškios ir atbaigtos lyties kultūros filosofijai ir dabar tebetrūksta. Bet ji vis labiau prie josios artinasi ir vis labiau reikalaujasi tinkamos vietos filosofijos sistemoje. Dar nebaigtas leisti A. Beumlerio ir M. Schroeterio „Handbuch der Philosophie" jau yra įtraukęs kultūros filosofiją į filosofinių disciplinų eilę[3]. Suplanuotame ir jau leidžiamame kolektyviniame filosofijos rinkinyje, tvarkomame Th. Steinbüchelio, taip pat randame vieną skyrių, pavestą dvasiai, istorijai ir kultūrai[4]. Visa tai rodo, kad kultūros filosofija netolimoje ateityje užims filosofijos sistemoje tokią vietą, kokia jai pridera pagal josios svarbą.

Pirmoji ir galbūt pati svarbioji kultūros filosofijos nesusiformavimo priežastis yra josios *jaunumas*. Gamtos filosofija, pav., gimė kartu su žmogaus filosofinės minties atbudimu. Ji yra tokia pat sena, kaip ir pati filosofija apskritai. Tuo tarpu kultūros filosofijos nerandame nei senovėje, nei viduriniais amžiais. Graikai sukūrė labai aukštą ir labai originalią *kultūrą*. Bet jie nesprendė kultūros *problemų* ir todėl nesukūrė kultūros filosofijos, kaip jie nesukūrė nė istorijos filosofijos, nors jų istorija nulėmė visą Vakarų gyvenimą. Kodėl taip buvo, Hegelis duoda neblogą paaiškinimą. Jis yra pasakęs, kad kuri nors kultūra gali būti suprasta tik tada, kai gražūs gyvenimo pavidalai pasensta. Kol gyvenimas yra gajus, tol apie jį nefilosofuojama. Kol kultūra yra jauna ir vaisinga, tol apie ją nemąstoma ir nenorima mąstyti, nes *tol žmogui ji nėra problema*. Problema kultūra virsta tik tada, kai įvyksta skilimas tarp žmogaus ir jo sukurtų dalykų, kai šitie dalykai tampa žmogui svetimi ir net jam priešingi, kai jų išsivystymas atskleidžia savą logiką ir nueina tokia kryptimi, apie kurią žmogus pradžioje nebuvo nė galvojęs. Tuomet atsiranda kultūros krizė, ir tuomet taip pat atsi-

---

[2] Op. cit., 13 p.

[3] *A. Dempf.* Kulturphilosophie, Abt. IV. München u. Berlin, 1932. Autorius čia nagrinėja tik kultūros filosofijos įvadą, nesileisdamas į pačios kultūros problemų sprendimą.

[4] Die Philosophie. Ihre Geschichte und ihre Systematik. Abt. XI: Geist, Geschichte, Kultur.

randa kultūros filosofija. Tuo tarpu senovės gyvenimo išsivystymas kaip tik neleido atsirasti tokiai kultūros krizei. Prasidėjusius krizinius tarpsnius tuomet pakeisdavo naujos tautos, kurios savo ruožtu kūrė vėl naujas kultūras ir vėl kultūrinių problemų nespręsdavo. Gražūs gyvenimo pavidalai, Hegelio žodžiais tariant, senovėje nespėdavo pasenti. Tarp kūrėjo ir kūrinio nespėdavo atsirasti išvidinis skilimas. Senovės žmogus negalėjo pamatyti savarankiškos savo darbo vaisių dialektikos. Štai dėl ko senovė, parodžiusi tokį didelį minties kūrybiškumą, kultūros filosofijos srityje vis dėlto liko nevaisinga.

Tas pat reikia pasakyti ir apie vidurinius amžius. Viduriniai amžiai buvo didelio dvasios pakilimo tarpsnis. Jų kuriama kultūra buvo jauna, gaivi ir vaisinga. Jų gyvenimo pavidalai buvo gražūs idealiniu grožiu. Žmogus nejautė kūrybos tragikos, nes jis kūrė ne sau ir ne iš savęs, bet Absoliutui ir iš Absoliuto. Vidurinių amžių tarpsnyje gyvenimo pavidalai taip pat nespėjo pasenti. Jie buvo pakeisti naujos dvasios atsiradimo, kuris atidarė kelią į naujuosius amžius. Žmogiškoji kūryba viduriniams amžiams nebuvo problema, ir todėl tuo metu nebuvo nė kultūros filosofijos. M. Grabmanno[5] bandymas kalbėti apie šv. Tomo Akviniečio kultūros filosofiją yra nesusipratimas. Grabmannas savo veikale yra išdėstęs ne šv. Tomo pažiūras į kultūrą, bet šio didžiojo filosofo pažiūras į dorą, į mokslą ir į grožį. Reikia pripažinti, kad etiniai, gnoseologiniai ir estetiniai nusistatymai turi didelės reikšmės kultūros filosofijai. Bet jie vieni dar nėra kultūros filosofija. Dora, pažinimas ir dailioji kūryba yra kultūros lytys ir tuo pačiu kultūros filosofijos objektai. Bet šiuo atveju jie turi būti šuprantami *kaip žmogiškosios kūrybos vaisiai*. Tokio supratimo šv. Tomui kaip tik ir trūksta. Šv. Tomo pažiūros į dorą sudaro jo etiką, pažiūros į žinią — jo gnoseologiją ir pažiūros į grožį — jo estetiką. Tuo tarpu visos šitos disciplinos toli gražu nėra kultūros filosofijos disciplinos. Jos visos skiriasi nuo doros filosofijos, žinijos filosofijos ir meno filosofijos. Apie tai bus kalbama vėliau, nagrinėjant kultūros filosofijos sistemą. Grabmanno bandymas yra pavyzdys, kaip nerei-

[5] Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Augsburg, 1925.

kia mūsų amžiaus sąvokomis matuoti praėjusių amžių laimėjimų.

Renesanso pradžia taip pat nebuvo palanki kultūros filosofijai dėl tų pačių priežasčių, kaip senovė ir viduriniai amžiai. Naujoji dvasia, kuri tuomet padvelkė visame Europos gyvenime, buvo nuo vidurinių amžių dvasios visiškai skirtinga ir savo struktūra, ir pagrindine savo gyvenimo kryptimi. Ir šitas naujumas bei skirtingumas kaip tik ir buvo Renesanso didelio kūrybiškumo šaltinis. Nė vienas žmonijos istorijos periodas nebuvo toks kūrybiškas, kaip Renesansas. Nė viename istorijos tarpsnyje nebuvo gimę tiek genijų, kiek Renesanso metu. Atrodo, kad kūrybinė žmonijos dvasia čia sutelkė visas savo jėgas ir pražydo nuostabaus grožio žiedais. „Naujųjų laikų istorijos bandymas,— sako Berdiajevas,— buvo ne kas kita kaip bandymas laisvai išvystyti žmogiškąsias jėgas"[6]. Ir šitas bandymas Renesanso metu buvo ypatingai sėkmingas. Aukštas idealizmas buvo persunkęs visą to meto kultūrą. Kovos už idėjas vedė į kalėjimus, į laužus ir į ištrėmimą. Renesanso kultūra nė iš tolo neatrodė buržuazinė arba senstanti kultūra. Tiesa, Windelbandas teisingai pastebi, kad Renesanso genijuose snaudė „kažkoks demoniškumas, ir nežabotos aistros pagimdė nuodėmės milžinų, prieš kuriuos istorija užsidengia savo veidą"[7]. Bet šitie nuodėmės milžinai buvo prometėjai, ir jų aistros bei nuodėmės nebuvo alkio tenkinimo nuodėmės. Renesanso žmogus buvo sugundytas ne galybės iš akmenų padaryti duoną, bet noro priversti pasaulį sau tarnauti. Viduriniais amžiais per pasaulį apsireiškė *Dievas*. Renesanso metu panorėjo apsireikšti *žmogus*. „Kūrybinių žmogaus jėgų pakilimas,— pasak Berdiajevo,— buvo tuomet tarsi žmogiškojo apreiškimo atsakymas į dieviškąjį apreiškimą"[8]. Žmogus čia kaip kūrėjas stojo priešais Dievą ir kaip kūrėjas apsireiškė. Renesansas anaiptol nebuvo miesčionių kultūra. Gyvenimo pavidalai jam buvo gražūs ir nepasenę. Jis net tikėjo šito grožio ir šitos jaunatvės amžinumu. Renesansas kultūrą *kūrė*. Bet jis apie ją dar *nemąstė*, kaip genijus įkvėpimo metu nemąsto apie savo kūrybos prasmę ir tikslą. Renesanso filosofijoje kultūros problemų sprendimo dar nebuvo.

---

[6] Der Sinn der Geschichte, 182 p. Darmstadt, 1925.
[7] Die Geschichte der neueren Philosophie, I, 9 p. Leipzig, 1911.
[8] Un nouveau Moyen Age, 17 p. Paris, 1930.

Reikėjo, kad dar praeitų keletas amžių, kad kūrybinė žmonijos dvasia pavargtų, kad gyvenimo pavidalai pradėtų senti, kad žmogus galėtų stebėti savo kūrinius iš tolo tam tikroje laiko perspektyvoje. Tik tuomet galėjo kilti klausimas: kokia prasmė yra šitos didingos kultūros, kuri vis dėlto nepatenkina žmogaus dvasios ir net ją apsunkina? Koks bus josios galas? Kokie yra santykiai tarp žmogaus sukurto gyvenimo ir to gyvenimo, kurį pagamina nuo žmogaus nepriklausanti gamta? Atsakymai į šiuos klausimus kaip tik ir sukėlė kultūros filosofijos pradmenis.

b. Kultūros filosofija Vakaruose

Kultūros filosofija prasidėjo romantikos metu. Romantika nebuvo tik literatūrinis sąjūdis. Romantika buvo savotiška gyvenimo filosofija, kurią apsprendė trys pagrindinės idėjos: *istorijos, bendruomenės* ir *religijos*. Šitomis idėjomis romantika kaip tik ir skyrėsi nuo prieš ją buvusios Apšvietos. Apšvietos racionalizmas buvo gyvenimą sumechaninęs ir padaręs plokščią bei paviršutinišką. Kas viską nori matuoti tik protu, tas neišvengiamai atsiduria būties paviršiuje, nes, šiaip ar taip, protas yra periferinė žmogaus dvasios galia. Romantika kaip tik ir buvo protestas prieš gyvenimo sumechaninimą ir suracionalizavimą. Romantikai suprato, kad gyvenimo vyksmas nėra mechaninis kartojimasis vieno įvykio po kito, bet kad jis yra prasmingas bei saitingas kaip ir visa dvasia. Gyvenimas romantikams buvo ne atskirų individų gyvenimų visetas, bet visos žmonijos, visos žmogiškosios bendruomenės padaras. Atskiri individai tiek įprasmina savo gyvenimą ir tiek realiai gyvena, kiek jie dalyvauja bendruomenės gyvenime.

Šitaip suprantant žmonijos gyvenimą, romantikams savaime turėjo gimti kultūros idėja. Jeigu pirmutinis gyvenimo kūrėjas yra žmogus, jeigu šitas gyvenimas yra organiškas ir prasmingas, jeigu jis šituo organiškumu bei prasmingumu kaip tik ir skiriasi nuo gamtinio gyvenimo, tai visai natūralu jį patyrinėti filosofijos šviesoje ir pažiūrėti į žmogų kaip į kūrėją, kaip į gamtos pavergėją ir valdovą. Romantikai buvo humanistai. Bet šitas jų humanizmas buvo ne tiek žmogaus savarankiškumo ir absoliutumo teigimas, kiek noras giliau įeiti į žmogaus prigimtį ir suprasti pačią jo esmę. Tuo tarpu ryškiausias ir

sykiu slaptingiausias žmogaus būtybės bruožas yra jojo *kūrybiškumas*. Romantikai todėl kaip tik ir atsirėmė į žmogų *kaip į kūrėją*. Visa romantikos filosofija giliausioje savo esmėje yra *kūrybos filosofija*.

Bet romantikos metu pradėjo vykti ir tai, ko Hegelis reikalavo iš kultūros pažinimo. Romantika prasidėjo kaip reakcija prieš nudvasintą Apšvietos civilizaciją. Kiek Rousseau, protestuodamas prieš to meto senstantį gyvenimą, kvietė grįžti į pirmykštį *gamtos* gyvenimą, tiek romantika kvietė atgaivinti savyje ir savo aplinkoje pirmykštį *dvasios* gyvenimą. Bet abu šitie protestai, kilę iš idealistinės ir natūralistinės pasaulėžiūros, kaip tik ir rodė, kad naujųjų laikų gyvenimas jau buvo pradėjęs senti, kad gražūs gyvenimo pavidalai jau pradėjo nebetekti pirmykščio savo skaidrumo, kad žmogaus kūrybos kryptis pradėjo išsigimti ir prarasti tą pasitikėjimą, kuris visus gaivino Renesanso pradžioje. Apšvietos iškelta ir smarkiai ginama begalinės pažangos idėja nepatenkino nė vieno, kas tik suprato, kad nesibaigiąs progresas, kaip jau Solovjovas pastebėjo, yra ne žmonijos palaima, kaip kad tikėjosi Apšvieta, bet tikras josios prakeikimas. Apšvietos metu prasidėjo gili kultūros krizė, kuri nėra išgyventa ligi pat mūsų dienų. Romantikai jautė šitą krizę. Jie matė senstančią civilizaciją, matė kas kartas vis labiau išsigimstančią žmogaus kūrybą, ir todėl jie susidomėjo šita tragiška Europos gyvenimo apraiška. Romantikos metu kultūra jau buvo tapusi problema, ir kultūros filosofijai kelias jau buvo parengtas.

Žymiausias romantikų kultūros filosofas buvo

J. Herder.

Tiesa, Herderio kultūros filosofija yra dar labai ankštai suaugusi su istorijos filosofija. Vis dėlto kultūros supratimas joje yra jau tikras. *Herderiškoji kultūros sąvoka yra visiškai skirtinga nuo Apšviestos kultūros sąvokos.* Apšvietos progresizmas kultūra laikė visuomeninę tvarką ir visuomeninę pažangą. Tuo tarpu Herderiui kultūra yra tylus žmogaus dvasios skleidimasis, kuris anaiptol nepriklauso nuo monarchų, nuo valstybinių reformų ir nuo parlamentų. „Tautos kultūra,— sako Herderis,— yra tautos buvimo pražydėjimas, per kurį ji apreiškia savo būtį"[9].

[9] Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, XIII, 157 p. Riga u. Leipzig, 1784. Plg. Herders Philosophie hersg. v. Stephan, Leipzig.

Kultūra Herderiui nėra nei gamtos niekinimas ar josios iškreipimas, kaip manė Rousseau, nei tik išviršinis gamtai dalykas, kas buvo žymu Apšvietos filosofijoje. Gamta Herderiui yra ne savarankiška esybė, bet „Dievas visuose savo veikaluose"[10]. Kultūrinė žmogaus kūryba pratęsia gamtos darbą ir jį atbaigia. Bet kadangi gamtoje apsireiškia Dievas, Jis tuo pačiu apsireiškia ir kultūroje. Šiuo atžvilgiu kultūra yra žmogaus santykiavimas su pasaulio siela ir šitos sielos apreikšdinimas išviršiniais regimais pavidalais. Nesunku pastebėti, kad šitoje Herderio kultūros koncepcijoje yra žymu Spinoza'os panteizmo ir Averojaus filosofijos, ką savo metu pažymėjo ir Kantas, kritikuodamas Herderio istorijos filosofiją. Vis dėlto, nepaisant šitų specifinių romantikos pažiūrų, Herderis buvo pirmutinis, kuris kultūrą suprato iš tikro plačiai ir giliai.

Charakteringa dar ir tai, kad Herderis buvo supratęs ir kultūrinės kūrybos nepakartojamumą, nors šitos koncepcijos jis ir neišvystė. Kultūros kūrinys Herderiui yra vienintelis savo rūšyje. „Kiekvienas tobulas veikalas,— sako jis,— kiek iš žmogaus galima reikalauti tobulumo, yra aukščiausias savo srityje. Po jo einantieji kūriniai yra tik pamėgdžiojimai ir nelaimingos pastangos norint jį pralenkti. Kai Homeras baigė savo giesmes, joks kitas Homeras šitoje srityje nebuvo galimas. Jis nuskynė epo vainiko žiedus. Po jo gyvenusieji poetai turėjo pasitenkinti tik atskirais lapeliais"[11]. Šita mintis kultūros filosofijoje gali būti labai vaisinga. Ji, pav., išaiškina, kodėl yra vertinami kultūrinių kūrinių originalai, o menkai vertinamos kopijos. Kiekvienas originalus kūrinys patobulina būtį. Tuo tarpu kopija šitą patobulinimą tik kartoja. *Kopija yra patobulintos būties skleidimasis atskirais egzemplioriais.* Kopijos nėra nauji kūriniai, bet tik kiekybinis didinimas to, kas yra pasiekta originalu. Tas pat tinka pamėgdžiojimams ir apskritai visiems tiems kūriniams, kurie daugiau ar mažiau yra sekimai to, kas jau yra sukurta. *Kultūrinės kūrybos vertingumas glūdi josios originalume.* Čia Herderis buvo pradėjęs eiti tikru keliu.

Herderis taip pat suprato ir kultūrinės kūrybos reikšmę visam kosmo gyvenimui. Kultūrą kurti pasiryžęs

[10] Op. cit., 110 p.

[11] Op cit., 157 p.

žmogus Herderiui atrodė kaip koks titanas, kuris rengiasi grumtis su gamtos jėgomis, šitas jėgas apvaldyti ir priversti sau tarnauti. „Mes galime žiūrėti į žmoniją,— sako Herderis,— kaip į būrį drąsių, nors ir mažų milžinų, kurie pamažu nužengia nuo kalnų, kad pavergtų žemę ir silpna savo kumštimi pakeistų klimatą"[12]. Kultūros mintis sukrečia ne tik kosmą, bet ir patį žmogų, nes jam atidaro naujas ir sykiu siaubingas perspektyvas. Čia žmogus paregi, kad jis yra pašauktas kilnesniam darbui, kurio negali atlikti joks kitas gamtinis padaras, ir sykiu nujaučia, kad šitas darbas yra sunki auka, reikalaujanti kartais net herojiško išsižadėjimo. Kultūrinės kūrybos herojiškumas romantikos laikais buvo aiškiai jaučiamas. Romantikai tiesiog garbino kūrybinį žmonijos genijų. Pats Herderis didžiausią savo veikalą „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" kaip tik ir skiria šitam genijui. „Jo (šito veikalo.— *A.M.*) lapai išsisklaidys, ir jo charakteris išnyks; suskils ir formos bei formulės, kuriose aš regėjau tavo (šito genijaus.— *A.M.*) pėdsakus ir stengiausi juos savo broliams apreikšti. Bet tavo mintys pasiliks, ir tu laipsnis po laipsnio savo (žmonijos.— *A.M.*) giminei atsiskleisi ir pasirodysi vis gražesniais pavidalais"[13].

Būdamas romantikos filosofas, vadinasi, apspręstas aukščiau minėtų trijų pagrindinių idėjų: istorijos, bendruomenės ir religijos, Herderis ne tik turėjo gilią istorinę nuovoką, ne tik kultūrą kildino iš bendros tautinės dvasios, bet sykiu suprato ir *religinius* kultūros pagrindus. Herderis buvo įsitikinęs, kad pirmieji kultūros diegai yra išaugę iš religijos, kad religija buvo pirmasis kultūros lopšys. „Negalima paneigti,— sako jis,— kad religija buvo pirmutinė, kuri tautoms atnešė pirmąją kultūrą ir mokslą, kad šis buvo ne kas kita kaip religinių tradicijų rūšis. Visose laukinėse tautose dar ir dabar jų kultūros ir mokslo pradmenys yra susiję su religija... Kultūros istorija parodys, kad ne kitaip buvo ir išsilavinusiose tautose. Egiptas ir visi Rytai, Europoje visos kultūringos senovės tautos, kaip etruskai, graikai, rymiečiai, gavo mokslą iš religinių tradicijų įsčiaus ir jų priedangoje"[14]. Šitą savo pažiūrą Herderis remia ne tik

[12] Op cit., 7 Buch, 103 p.
[13] Įžangos pabaiga.
[14] Op. cit., 9 Buch, 145—146 p.

istoriniais duomenimis, bet ir, kaip jis pats sako, „dalyko prigimtimi". Pasak Herderio, žmogus iškyla aukščiau už gyvulį ne tiek savo protu ar kalba, kaip buvo įprasta tuo metu manyti, kiek tuo, kad žmogus pastebi daugybėje vienybę, matomuose dalykuose nematomus, padare priežastį. Herderis yra įsitikinęs, kad „tam tikra rūšis religinių jausmų... turėjo eiti prieš kiekvieną protinių idėjų susidarymą bei susijungimą ir būti jų pagrindu... Religinės tradicijos ir gilus būties jausmas, kuris nežino jokio žlugimo, eina pirmiau negu išsivystąs protas"[15]. Vadinasi, *žmogus pirmiau yra religingas negu kultūringas*. Kultūros atsiradimas suponuoja religinių pradmenų buvimą. Herderis todėl anksčiau negu O. Willmannas[16] yra atskleidęs sakralinius kultūros pagrindus. Šiuo atžvilgiu Herderis iš tikro yra modernus kultūros filosofas.

Dar labiau šitas jo modernumas pasirodo pažiūrose į primityviųjų tautų kultūrą. Mes žinome, kad evoliucionistinė etnologija buvo padariusi primityviąsias tautas be jokios kultūros. Darvinistinei etnologijai primityvusis žmogus buvo artimesnis gyvuliui negu žmogui. Tuo tarpu Herderis dar toli prieš moderniąją etnologiją buvo atspėjęs tikrąjį primityviųjų tautų charakterį. Jam kultūra nėra tik tos ar kitos tautos padaras, bet bendras žmonijos laimėjimas. „Kultūros ir lavinimo grandinė traukiasi ligi žemės krašto. Kalifornietis ir Ugnies Žemės gyventojas moka pasigaminti lankus ir jais naudotis, jis turi kalbą ir sąvokas, amatus ir menus, kurių jis išmoksta kaip ir mes. Šiuo atžvilgiu jis yra kultūringas ir išsilavinęs, nors ir labai menkame laipsnyje. Skirtumas tarp išsilavinusių ir neišsilavinusių, tarp kultūringų ir nekultūringų tautų todėl yra ne rūšinis, bet tik laipsninis"[17].

Savo pažiūras Herderis yra išdėstęs minėtame veikale „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". Veikalas turi 20 knygų. Jis prasideda aprašymu žemės kaip žvaigždės, kaip planetos, kaip vietos, kurioje organizuojasi įvairiarūšių būtybių gyvenimas. Toliau Herderis nagrinėja augmenų ir gyvių sritis ir jas palygina su žmogumi. Žmogus Herderiui yra tokia būtybė, kuri

---

[15] Ibid.

[16] Plg. O. *Willmann*. Aus der Werkstatt der Philosophia perennis, 1—12 p. Freiburg i. Brsg., 1912.

[17] Op. cit., 136 p.

organizuojasi protinio gyvenimo lytimis ir kuria bendruomeninį gyvenimą. Pradedant šeštąja knyga, eina tautų istorijos aprašymas. Čia Herderis paliečia visas žinomas pasaulio tautas ir kultūras. Čia taip pat jis iškelia gamtos, ypač klimato, reikšmę kultūrai atsirasti ir išsivystyti. *Apimties* atžvilgiu šitas Herderio veikalas yra vienintelis istorijos filosofijos literatūroje. Šalia jo galima būtų pastatyti tik *H. Lotze's* veikalą „Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit" (Leipzig, ^{3}1876 — 1880), parašytą ne be Herderio įtakos. Istorijos filosofija, kaip įrodinėsime vėliau, apima ne tik kultūrinio gyvenimo vyksmą, bet visą gyvenimą, vis tiek ar jis apsireiškia kultūra, ar religija. Istorijos filosofijos objektas yra visas gyvenimo vyksmas kaip toks. Šiuo tad atžvilgiu Herderio veikalas yra ypatingai reikšmingas, nes jis nesuskaldė ir nesuatomino gyvenimo, kaip daugelis kitų istorijos filosofų, bet suprato jį kaip vieningą ir kaip organiškai susijusį su visomis būtybių rūšimis. Apskritai reikia pasakyti, kad Herderio įnašas į kultūros filosofiją yra labai žymus. Herderis buvo pirmutinis, kuris kultūrą suprato kaip žmogaus dvasios apsireiškimą regimame pasaulyje ir tuo būdu padėjo pamatus tikrai vaisingai kultūros filosofijai[18].

Kitos tautos ir kitokių nusistatymų kultūros atžvilgiu, nors ir maždaug sykiu su Herderiu gyvenęs, buvo

J. J. Rousseau.

Kiek Herderis kultūrą siejo su dvasia, tiek Rousseau kultūrą laikė *gamtos padaru*. Rousseau buvo pirmutinis, kuris paabejojo, ar iš tikro kultūrinė kūryba tobulina būtį. Ir, atsakydamas į šitą klausimą, jis sukūrė visai savotišką kultūros koncepciją, labai skirtingą nuo herderiškosios.

Rousseau labiau negu Herderis matė ir jautė gražių gyvenimo pavidalų senėjimą, galbūt dėl to, kad jis gyveno tokioje tautoje, kurios kultūra jau buvo tapusi paviršutiniška, mechaniška ir sustingusi. Tiesa, šita kultūra savo paviršiumi buvo labai blizganti ir labai žavinti. Bet kai Rousseau norėjo atsakyti į Dijono akademijos pastatytą klausimą, kiek kultūra yra pagelbėjusi dorinei

[18] Kultūros filosofijai yra reikšmingi dar ir šie Herderio veikalai: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1773; *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1770—1771.

žmonijos pažangai, jis turėjo atsakyti neigiamai. Su šituo atsakymu kaip tik ir buvo surištas kultūros problematiškumas. Visa žmogiškoji kūryba, kuria taip didžiavosi Apšvietos racionalistai ir iš kurios jie laukė būties atbaigimo, Rousseau atrodo turinti sugedusį, dirbtinį, sustingusį pagrindą. Tasai kūrybos karštis, tasai nerimas, kuriuo buvo užsikrėtę to meto kultūrininkai, buvo ne kas kita, Rousseau nuomone, kaip tik priemonė save apsvaiginti ir apgauti. Tuo tarpu tikras gyvenimas ir tikras kelias į būties ištobulinimą buvo visai kur kitur. Rousseau kova prieš mokslą ir meną buvo aiškus ženklas, kad kultūrinė krizė yra visai reali.

Kai Rousseau paskelbė, kad visa yra gera, kas išeina iš Kūrėjo rankų, ir visa genda žmogaus rankose, jis tuo pačiu paskelbė ir nesuderinamą priešingumą tarp gamtos ir kultūros, ko visai nebuvo Herderio filosofijoje. Herderiui gamtos sąvoka, kaip matėme, yra labai plati: ji apima ne tik žemesniąsias esybes, bet ir aukštesniuosius žmogaus darbus, nes ji yra Dievas visuose savo veikaluose. Tuo tarpu Rousseau filosofijoje gamta yra ne tik skirtinga nuo kultūros, bet jai dar priešinga ir su ja nesuderinama. Iš tikro, jeigu kultūra yra žmogaus kūryba ir jeigu, iš kitos pusės, šita kūryba gadina prigimtį, savaime aišku, kad ji negali, Rousseau nuomone, susiderinti su sveika ir gyvinga prigimtimi. Kultūrinė kūryba, pasak Rousseau, suima gyvybe plazdančią gamtą į tam tikras formas, į tam tikrus rėmus, šitą gamtą sustangina ir ją nužudo. Taip atsitinka dėl to, kad kultūra nesiekia gamtos gelmių. Rousseau kultūros filosofijoje kultūra, kaip šiandien mėgstama sakyti, yra tik drabužis, vadinasi, toks dalykas, kuris nesiekia daikto branduolio, bet visados lieka prikibęs tik paviršiuje. *Rousseau filosofijoje kultūra yra svetimas gamtai pradas.* Kultūrinės formos yra tik išviršinės manieros, tik išviršiniai pavidalai, tik išviršinė žmonių arba daiktų organizacija. Pasilikdamos paviršiuje ir sykiu versdamos prigimtį taikytis prie jų reikalavimų, šitos formos susikerta su gyva gamta, kuri niekados nėra sustingusi ir statinė. Tuo tarpu kultūrinės formos neišvengiamai sustingsta ir suakmenėja. Jų gyvenimas yra labai trumpas, o mirusios jos nebegali patenkinti išvidinio gyvos gamtos veržimosi. Čia todėl ir atsiranda tasai tragiškas konfliktas tarp gamtos ir kultūros. Žmogus, palaikydamas šitame konflikte *kultūros* pusę, pasidaro tikras gamtos priešas.

Šitą gilų gamtos ir kultūros priešingumą Rousseau išsprendė labai savotiškai: *jis padarė kultūrą gamtos pagalbininke.* Jis paneigė savarankišką kūrybinį kultūros pobūdį, paneigė kultūros kūrėjui teisę kištis į išvidinį gamtos išsivystymą ir jį tvarkyti pagal savo idėjas. Žmogus, kaip kultūros kūrėjas ir josios atstovas, galįs gamtai tik pagelbėti, saugodamas ją nuo pašalinių kenksmingų veiksnių. Gamta, pasak Rousseau, visados einanti geru keliu. Jai kliudo ir ją iškreipia tik kokio nors išviršinio svetimo prado įsikišimas. Jeigu tad žmogus nori, kad jo kūryba susiderintų su išvidiniu gamtos ritmu, jis turi atsisakyti nuo bet kurios pozityvios įtakos gamtai. Visa kultūrinės kūrybos prasmė išsisemianti pagelbėjimu gamtai. Gamta yra aukščiausias gyvenimo laipsnis, o kultūra yra tik gamtos pagalbininkė. Tik šitokio kultūros ir gamtos santykio šviesoje mes galime suprasti Rousseau kvietimą „Revenons à la nature".

Rousseau yra teisingai pastebėjęs, kad kai kultūra virsta tik išviršinėmis manieromis, ji sukausto gamtą ir ją nužudo. Gamta nepakenčia, kad jai formos būtų uždėtos iš viršaus. Kiekvienas išviršinis žmogaus veikimas, jeigu jis nesiekia daikto gelmių, yra šitam daiktui svetimas. Čia Rousseau yra pasakęs gilią mintį. Todėl jis ir kviečia grįžti į pirmykštį gyvenimą, kuriame formos gamtai yra uždedamos ne iš viršaus, bet savaimingai išauga iš pačios gamtos gelmių, iš gyvybinio josios principo. Pirmykštis gyvenimas, arba gamtos gyvenimas, kaip jį supranta Rousseau, nėra be *jokios* kultūros, be *jokios* kūrybos ir be *jokių* formų gyvenimas. Tai gyvenimas, kuriame nejausti žmogaus prievartos, kuriame žmogaus veikimas yra organiškai susijęs su gamtos veikimu, kuriame dar nėra skilimo tarp dvasios ir gamtos. Šitoks gyvenimas nėra nekultūringas kaip gyvulių. Jis, Rousseau nuomone, yra dorinis gyvenimas, vadinasi, turįs savyje kultūrinių pradų. Bet sava kultūra jis yra visiškai skirtingas nuo dabartinio vadinamojo kultūringo gyvenimo.

Čia mes galime suvokti *dvejopą* kultūros supratimą Rousseau filosofijoje: *dirbtinė kultūra,* gamtai primesta iš viršaus, ir *savaiminga kultūra,* išaugusi iš pačios gamtos. Tik prieš dirbtinę kultūrą buvo nukreipta Rousseau kova. Tuo tarpu jis buvo didžiausias savaimingos kultūros šalininkas ir gynėjas. Jeigu Rousseau reikalauja nesikišti pozityviu būdu į vaiko augimą, jeigu jis sako,

kad mokslas ir menas pagadina žmogų, tai tik dėl to, kad atidarytų laisvą kelią savaimingos kultūros atsiradimui. Šita savaiminga kultūra yra sveika ir gera, nes ji išauga iš gamtos pačios gamtos veikimu. Tuo tarpu gamta yra nepagadinta, sveika ir tobula. Dėl to būtų neteisinga Rousseau laikyti kiekvienos kultūros priešininku. Jis neigė tik dirbtinę, paviršutinišką kultūrą, kuri tikrumoje nėra net tikra kultūra, nors iš sykio ir gali tokia atrodyti. Jis kovojo su savo amžiaus *civilizacija*, kuri buvo sumechaninusi visą gyvenimą ir slėgė pačią kūrybinę žmogaus dvasią. Galima nesutikti su Rousseau pažiūromis į gamtą. Rousseau yra natūralistinis idealistas. Gamta nėra tokia tobula ir gera, kaip kad apie ją Rousseau galvojo. Bet negalima Rousseau paneigti nuopelnų už gamtos ir kultūros organiško saitingumo pabrėžimą. Galima gamtą suprasti visaip. Bet viena yra aišku, kad *žmogaus kūryba turi būti ne gamtos naikinimas ir josios žudymas, bet gamtinės kūrybos pratęsimas ir pastangos gamtos darbą atbaigti*. Šita prasme Rousseau kvietimas į gamtą yra visai suprantamas ir pateisinamas. E. Sprangeris teisingai apie Rousseau sako, kad „jis nenorėjo grįžti (į gamtą.— *A.M.*), bet pataisyti ir atjauninti kultūrą, išlaisvinti žmogų iš pančių, kurie pasidarė nebepakeliami. Jis padarė kultūrą problematišką, kad ją pačią išgelbėtų. . ."[19]

Iš praėjusio amžiaus pabaigos ir dabartinio pradžios filosofų, turėjusių reikšmės kultūros filosofijai, pirmoje eilėje reikia paminėti

W. Dilthey.

Dilthey devynioliktojo šimtmečio pabaigai ir dvidešimtojo pradžiai buvo tas pat, kas Herderis klasikiniam vokiečių filosofijos tarpsniui. Herderį ir Dilthey jungia pastangos pažinti realybę ne abstraktiniu, bet intuityviniu būdu. Dilthey, kaip ir Herderio, veikalai buvo gyvenimo protestas prieš vienašališką sąvokų ir loginių dėsnių viešpatavimą. Dilthey yra išaugęs iš romantikos ir iš istorinės mokyklos idėjų. Tai jos pastūmėjo jį prie istorijos filosofijos. Vis dėlto į istoriją Dilthey ėjo kitu keliu negu anglų ar prancūzų pozityvistai. Jis pasinaudojo jų medžiaga, bet atmetė jų metodą, kuriuo jie istoriją įjungė į gamtos gyvenimą. Istorija Dilthey yra „aukščiausia žemiš-

[19] Kultur und Erziehung, 36 p. Leipzig, 1928.

ko pasaulio apraiška"[20], nes ji yra dvasios padaras. Tuo tarpu dvasia ir gamta, pasak Dilthey, taip santykiuoja viena su antra, kad „dvasios faktai yra aukščiausia riba gamtos faktams, o gamtos faktai sudaro žemesniąsias sąlygas dvasiniam gyvenimui"[21]. Jau čia buvo pareikšta mintis, tegul ir ne visai aiškiai, kad gamtinis gyvenimas sudaro atramą dvasios gyvenimui, o dvasinis gyvenimas atbaigia gamtinį gyvenimą. Tarp dvasios ir gamtos, arba nuosekliai tarp gamtos ir kultūros, yra tokie santykiai, kaip tarp atramos ir atbaigos. Hierarchinė būties laipsnių gradacija jau yra žymi ir Dilthey filosofijoje, nors šitos koncepcijos pats Dilthey ir neišvystė.

Kultūros koncepcija Dilthey filosofijoje yra daugiau psichologinė negu metafizinė. „Supratimo" (das Verstehen) sąvoka Dilthey kultūros koncepcijoje turi didelės reikšmės. Visa, kas istoriniame žmonijos gyvenime esti sukuriama kultūros pavidalais, gali būti suprantama tik išeinant iš kūrėjo dvasios esmės. Jeigu norima suprasti meno veikalą, reikia mokėti suprasti visų pirma menininko asmenybę. Iš čia Dilthey daro išvadą, kad visa gali būti suprantama, kas yra sukurta žmogaus dvasios. Todėl mes galime suprasti vadinamąją objektyvinę dvasią, arba kultūros kūrinius. Kultūros kūriniuose glūdi žmogaus dvasia, ir per juos ji apsireiškia. Kiekvienas kultūros kūrinys yra žmogaus veikalas ir todėl kito žmogaus gali būti suprantamas. Tuo tarpu gamta, Dilthey manymu, yra žmogui svetima, nes ji nepriklauso žmogaus ir neturi savyje žmogaus dvasios. Todėl gamta negali būti suprantama: ji gali būti tik *aiškinama* pasigaunant sąvokų. Tarp supratimo ir aiškinimo Dilthey veda griežtą ribą. Supratimas yra daugiau intuityvinis dalykas, o aiškinimas — daugiau racionalinis ir abstraktinis.

Pasiremdamas gamtos ir dvasios priešingumu, Dilthey ir visą žmogaus žinią suskirstė į dvi pagrindines sritis: į *gamtos* ir *dvasios* mokslus. Jeigu mes tiriame dvasią pasiremdami išvidiniu pergyvenimu, mes lengvai galime pastebėti, kad ji yra suaugusi su psichofizine realybe, kad gamta ir dvasia yra tam tikroje vienybėje. Gamta dvasiai, kaip ir visai istorijai, yra sąlyga ir materialinė atrama. Čia kaip tik ir glūdi juodviejų vienybės pagrindas. Bet jau klausimas „kas yra gamta?" perskiria gamtą ir

[20] Einleitung in die Geisteswissenschaft, 21 p. Leipzig, 1883.
[21] Op. cit., ibid.

dvasią. Pažinimo vyksme gamta dvasiai apsireiškia kaip kažkoks svetimas pradas, esąs šalia dvasios. Pažinime dvasia niekados negali sutapti su gamta. Josios esmė dvasiai lieka neprieinama. Tas pat yra ir kūryboje. Čia dvasios ir gamtos priešingumas darosi dar didesnis. Kūryboje dvasia išsivaduoja iš gamtos jėgų ir stengiasi jas palenkti savo tikslams. Bet čia pat dvasia patiria, su kokiu svetimu, nedraugišku ir net prieštaraujančiu pradu ji turi reikalų. Žmogaus kūryba yra dvasios įsigalėjimas ir skleidimasis tikrovėje. Bet šitas įsigalėjimas niekados nėra pilnas. *Dvasios ir gamtos priešingumas yra pagrindinis mūsosios tikrovės dalykas.* Šituo priešingumu remdamasis, Dilthey ir skiria dvasios mokslus nuo gamtos mokslų. Gamtos mokslai tiria šitą dvasios antitezę savotišku metodu, nes gamtoje vyrauja priežastingumas ir mechaninis saitingumas. Tuo tarpu dvasios moksluose dvasia tiria pati save. Dvasios mokslų metodas yra visai kitoks, nes dvasios srityje galima suvokti *prasmę*, bet čia negalima susekti *priežasties* ir *būtino* įvykių ėjimo vienas po kito. Kultūros filosofija, tirdama žmogaus dvasios apsireiškimą konkrečiuose regimo pasaulio pavidaluose, jokia prasme negali pasigelbėti gamtos mokslų metodu, kaip tai bandė daryti anglų ir prancūzų pozityvistai. Šituo mokslų suskirstymu Dilthey laimėjo kultūros filosofijai *metodą* ir išgelbėjo ją nuo gresiančio natūralizmo[22].

Metodinį kultūros filosofijos pagrindimą tęsė toliau

H. Rickert.

Rickertas išėjo iš Windelbando mokyklos ir toliau išvystė savo pirmtako idėjas. Jis nepasitenkino diltėjišku gamtos ir dvasios perskyrimu. Tiesa, nė Rickertas neneigia, kad tarp gamtos ir dvasios yra didelio skirtingumo. Vis dėlto gamta ir dvasia yra tos pačios tikrovės pradai. Be to, šitas gamtos ir dvasios skirtingumas glūdi daugiau subjektyviniame pasaulyje. Tik tyrinėdami savo vidų, savo pažinimą ir kūrybą, mes susekame dvasios ir gamtos priešingumą. Tuo tarpu objektyviai dvasia ir gamta mums

[22] Iš Dilthey veikalų, kurie metodiniu atžvilgiu yra reikšmingi kultūros filosofijai, reikia paminėti: *Einleitung in die Geisteswissenschaft*, Leipzig, 1883; *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaft*, Berlin, 1905; *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaft*, Berlin, 1910.

apsireiškia ne kaip dvasia ir gamta, kas yra aišku subjektyvinėje tikrovėje, bet kaip *gamta ir kultūra*. Rickertas priešais gamtą stato ne dvasią, bet dvasios *objektyvaciją*, arba *kultūrą*.

Gamta Rickertas vadina visa tai, kas neturi savyje vertybių (wertfrei ist) ir kas atsiranda savaime be žmogaus prisidėjimo. Kultūra Rickertui yra visa, kas vertiniu būdu yra surišta su žmogumi. Tas pats dalykas gali būti vieną kartą gamtinis, kitą — kultūrinis, žiūrint kokiu atžvilgiu mes jį tyrinėsime. Jeigu mes į jį žiūrėsime kaip į tokį, kuris vertybių neturi, arba jeigu mes šitas vertybes nuo jo atitrauksime, jis bus gamtos padaras (Naturwesen). Jeigu mes jį imsime ryšium su žmogumi, kaip žmogui vertingą, jis bus kultūros padaras (Kulturwesen). Rickerto filosofijoje nėra materialinio skirtumo tarp gamtos ir kultūros, bet tik skirtumas formalinis.

Šituo skirtumu pasiremdamas, Rickertas mokslus dalina ne į dvasios ir gamtos, kaip Dilthey, bet į *gamtos* ir *kultūros* mokslus. Jų objektas nėra materialinis ir dvasinis pasaulis, kaip Dilthey teorijoje, bet *visa tikrovė*, tiriama tam tikru atžvilgiu. Materialiniai daiktai gali būti tiriami kultūros mokslų, o dvasiniai, pav., siela, gali būti objektai gamtos mokslų, jeigu juos laikysime neturinčiais vertybių ir jeigu į juos žiūrėsime be sąryšio su žmogumi. Metodinis gamtos ir kultūros mokslų pagrindas Rickerto filosofijoje yra toks pat, kaip ir Dilthey. Tik Dilthey labiau kreipia dėmesį į istorijos *suvokimą*, o Rickertui pirmoje eilėje rūpi istorinio įvykio atvaizdavimo *forma*. Dilthey sprendžia klausimą, kaip gali žmogaus dvasia suprasti istorinį gyvenimą. Rickertas nori atsakyti į klausimą, kokia forma turi vykti istorinio gyvenimo vaizdavimas, kad būtų suvokta šito gyvenimo prasmė[23].

Iš paskutinio dešimtmečio vokiečių kultūros filosofų reikia paminėti

J. Cohn.

Cohnas yra vertybių filosofas. Jam kultūra yra ne kas kita kaip vertybių realizavimas gamtinėje tikrovėje. „Vertybės vedamo darbo gaviniai, paimti vienybėje, vadinasi kultū-

[23] Iš Rickerto veikalų kultūros filosofijai minėtini: *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, 1899; *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg, ^{3}1924.

ra"[24]. Kadangi vertybių realizavimas ir tuo pačiu kultūros kūrimas nėra galimas be darbo, todėl darbo sąvoka Cohno kultūros filosofijoje yra ankštai susijusi su kultūros sąvoka. Cohnas net savo kultūros filosofiją yra pavadinęs ne „Kulturlehre", bet „Werklehre", nes šitas pavadinimas, nors, pasak autoriaus, neįprastas net vokiečiams, parodo glaudesnį kultūros sąryšį su darbu, kuris filosofijoje taip pat negali būti pamirštas.

Cohnas skiria *suvaržytą* ir *laisvą* kultūrą (gebundene und freie Kultur). Suvaržytosios kultūros kūrėja ir palaikytoja yra *bendruomenė* ir *tradicijos*. Čia atskiras asmuo save apsprendžia aukštesnio centro reikalavimais, bet jis dar nesprendžia *apie* šitą aukštesnį centrą. Kūrybos laisvė čia yra žymiai tradicijų suvaržyta. Laisvos kultūros kūrėjas ir palaikytojas yra *asmuo*. Perėjimas nuo suvaržytos kultūros prie laisvos yra atsipalaidavimas nuo antasmeninio poliaus, nuo tradicijų ir nuo bendruomenės. Toksai atsipalaidavimas gali atsirasti ir pažinime, ir doroje, ir religijoje. Bet kadangi suvaržyta kultūra visados yra tradicinė, todėl laisvos kultūros šalininkai savaime pasidaro ir tradicijų priešininkai. Laisvos kultūros žymė, pasak Cohno, yra dar ir ta, kad ji skiria grynas vertybes nuo istoriniam gyvenimui palenktų gėrybių.

Laisvos kultūros metu atsiranda nesutikimas tarp gamtos ir kultūros. Tiesa, Cohnas pripažįsta, kad šitas nesutikimas yra ir suvaržytoje kultūroje. Tik tuomet jis nėra sąmoningas. Tuo tarpu laisvos kultūros kūrėjuose prabunda noras išsivaduoti iš kultūros ir grįžti į pirmykštį gamtinį gyvenimą. Suvaržytoje kultūroje gamta yra arba priešas, arba priemonė, arba natūrali aplinka. Bet kiekvieną kartą žmogus jaučiasi su ja suaugęs arba einąs prieš ją, *gindamas* savo teises. Gamta tuomet yra apsprendžiama žmogaus, ir žmogus yra apsprendžiamas gamtos. Kova šalia žmogaus esančioje gamtoje ir kova tarp pačių žmonių suvaržytoje kultūroje turi tokios pat prasmės ir stovi toje pačioje linijoje. Tuo tarpu laisvos kultūros metu kultūra yra pergyvenama kaip gamtos priešginybė, kaip nenatūralus arba antgamtinis dalykas. Gamta Cohnas vadina visa tai, kas savaime egzistuoja ir auga, kas nėra padaryta, kas žmogaus sąmoningai nėra apdirbta ir suformuota. Gamtiniai dalykai

[24] Wertwissenschaft, III. Lehre von der Wertverwirklichung, 530 p. Stuttgart, 1932.

turi savyje ne tik naudos vertybių, bet jie yra vertingi patys savyje, tegul ir be ryšių su žmogumi.

Cohnas yra sprendęs ne tik kultūros problemą apskritai, bet ir rašęs apie *dabartinę kultūrą*. Pasak jo, dabartinė kultūra esanti *Aš* teigimas, *Aš* suskaldymas ir pastangos šitąjį *Aš* vėl suvienyti. Moderniosios kultūros tragika, pasak Cohno, atsiradusi dėl ypatingų moderniojo žmogaus santykių su pačiu savimi. „Moderniajam žmogui vietoje religinio jausmų gyvenimo atsistojo estetinis pasitenkinimas savo vidaus įvairumu. Nagrinėdamas save, modernusis žmogus darosi panašus į gamtos tyrinėtoją, kuriam yra lygūs visi vertybių skirtumai... Savas Aš yra vertinamas ne etiškai, bet kaip estetinis arba mokslinis objektas. Žmogus pasidarė pats sau objektyvus ir svetimas. Jis stovi priešais save kaip priešais daugybės jėgų žaismą, kurio judesius jis dar gali stebėti, bet kurių jis jau nebegali apspręsti"[25].

Visi ligi šiol minėtieji filosofai, dirbusieji kultūros išsivystymo kelyje, yra *vokiečiai*. Prancūzų čia nėra paminėtas nė vienas. Prancūzai turi nemaža *istorijos* filosofų, bet jie neturi *kultūros* filosofų, nes jie ligi pat paskutiniųjų dienų nėra lietę kultūros problemos *kaip tokios*. Pirmutinį bandymą filosofiniu būdu tirti kultūros apraiškas padarė

J. Maritain.

Maritaino nedidelė studija[26] ir pačios problemos sprendimas parodo, kad kultūros filosofija prancūzų žinijoje dar tik užsimezga. Po Rousseau bandymo atpalaiduoti žmogų nuo kultūros varžtų prancūzų filosofija daugiau susidomėjo gamta ir socialiniu žmogaus gyvenimu negu kultūros problemomis.

Kultūra arba civilizacija (šitas dvi sąvokas Maritainas vartoja maždaug ta pačia prasme) Maritainui yra „tikrai žmogiškojo gyvenimo išskleidimas, suprantant (šiuo vardu.— *A.M.*) ne tik būtiną ir pakankamą materialinį išsivystymą, kuris mums leidžia gyventi padoriai žemėje, bet taip pat ir visų pirma moralinį išsivystymą, spekuliatyvinių ir praktinių (artistinių ir etinių) galių išsivystymą, kuris yra vertas vadinti tikruoju žmogiškuoju išsivystymu" (op. cit., 18 p.). Šitoji — tegul ir ne visai tiksli —

[25] Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, 34—35 p. Leipzig, 1914.
[26] Religion et culture, Paris, 1930.

kultūros apibrėžtis parodo, kad Maritainas kultūrą labiau supranta *subjektyvine* negu aktyvine arba objektyvine prasme. Tai dar labiau paaiškėja iš kultūros paskirties koncepcijos. Maritainas, būdamas ištikimas šv. Tomui Akviniečiui, kontempliatyvinį gyvenimą vertina labiau negu aktyvinį (plg. 38 p.) „Bet,— labai logiškai klausia Maritainas,— jeigu šventųjų kontempliacija yra pastatoma žmogiškojo gyvenimo viršūnėje, ar nereikia tuomet sakyti, kad visi žmonių darbai ir pati civilizacija yra jai (kontempliacijai.— *A.M.*) palenkta kaip savo tikslui?" (38—39 p.) Į šitą klausimą Maritainas atsako teigiamai. „Kam,—rašo jis,— industrija ir komercija, jei ne tam, kad kūnas, aprūpintas būtinais dalykais, būtų tinkamas kontempliacijai? Kam moralinės dorybės ir išmintis, jei ne tam, kad nuramintų aistras ir sukurtų išvidinę ramybę, kuri kontempliacijai reikalinga? Kam visa civilinė valdžia, jei ne tam, kad rūpintųsi išviršine kontempliacijai būtina ramybe?" (39 p.) Kultūros paskirtis čia yra atpasakota šv. Tomo žodžiais ir kilusi iš tomistinės filosofijos pažiūrų į žmogaus santykius su savo kūriniais. Tuo tarpu tomizme, bent taip, kaip jį formulavo *pats* šv. Tomas, visi žmogaus kūriniai neturi jokios kitos prasmės, kaip tik *tarnauti* žmogui. Šv. Tomo pažiūra, pasaulis buvo baigtas paties Dievo, ir žmogaus kūryba kaip dieviškosios kūrybos pratęsimas ir pasaulio atbaigimas šv. Tomo filosofijoje neturi vietos. Tomistinė kultūros filosofija todėl kultūros paskirtį paprastai mato žmogaus tobulinime, o kultūros esmės ieško subjektyviniame žmogaus gyvenime. Šituo keliu eina ir Maritainas.

Iš to galima suprasti, kodėl Maritainas nuolatos pabrėžia, kad kultūra yra praeinąs ir žlungąs dalykas: „žemiškasis ir žlungąs mūsų žemės gyvenimo gėris" (19 p.; plg. 20 p.). Maritainui neatrodo, kad kaip tik kultūra rengia sąlygas religinei pasaulio transfigūracijai, kuri savo veikimu anaiptol kultūrinių kūrinių nenaikina. Manydamas, kad kultūros uždaviniai išsisemia žmogaus tobulinimu ir jo galių išvystymu, o nepastebėdamas antrosios, grynai objektyvinės — kosminės kultūros pusės, Maritainas tokią išvadą yra padaręs visai logiškai. Priemonė nustoja prasmės ir žlunga tada, kai tikslas jau pasiektas.

Apskritai reikia pasakyti, kad nors Maritaino kultūrinės koncepcijos yra dar tik pradinės, bet jos yra vertingos ir įdomios tuo, kad jos yra pirmas bandymas

kurti grynai tomistinę kultūros filosofiją, ko ligi šiol kultūros filosofijos literatūroje nerandame.

Kultūros filosofija, kaip ir bet kuri kita filosofijos disciplina, gali būti priklausoma nuo įvairių pasaulėžiūrinių įsitikinimų. Ideologinis mokslininko ir jo gyvenamojo amžiaus nusistatymas nelieka be įtakos ir kultūros problemų sprendimui. Vėliau, kalbėdami specialiai apie kultūros filosofijos santykius su pasaulėžiūra, matysime, kad tikrumoje gali būti ir yra įvairūs pasaulėžiūriniai kultūros filosofijos tipai. Šiuo tarpu norime tik pažymėti, kad visi ligi šiol minėti kultūros filosofai, išskyrus gal tik Rousseau, priklauso idealistinei pasaulėžiūrai ir tuo pačiu idealistinei kultūros filosofijai. Visiems jiems kultūra yra *dvasios* padaras. Bet Vakarų minties istorijoje idealistinė pasaulėžiūra nėra vienintelė. Šalia josios visais laikais buvo ir natūralistinės pasaulėžiūros užuomazgų, kurios aštuonioliktajame ir devynioliktajame šimtmetyje susiformavo ištisa natūralizmo sistema. Nenuostabu todėl, kad, šalia idealistinės kultūros filosofijos, Vakaruose esama ir natūralistinės, kad čia kultūra yra suprantama ne tik kaip dvasios, bet ir kaip *gamtos* padaras. Kultūros filosofijos atsiradimo ir susiformavimo apžvalga būtų nepilna, jei praleistume natūralistinės kultūros filosofijos atstovus.

Žymiausiu ir ryškiausiu natūralistinės kultūros filosofijos atstovu paprastai yra laikomas *O. Spengleris*. Bet Spenglerio idėjos turi ir savo pirmatakų. Spengleris nebuvo pirmutinis, kuris kultūros išsivystyme įžiūrėjo ne nuolatinę pažangą, kaip Apšvietos filosofai, bet nuolatinį smukimą ir žengimą mirties linkui. Šiuo atžvilgiu Spenglerio pirmatakas yra *Vico*. Spengleris taip pat nėra pirmutinis, kuris kultūrą suprato kaip augmenį ir kuris kultūros filosofiją padarė kultūros morfologija. Šiuo atžvilgiu Spenglerio pirmatakas buvo *Frobenius*. Vico ir Frobenius yra du pirmieji natūralistinės kultūros filosofijos atstovai, kurių idėjas Spengleris vėliau suvedė į vieną grandiozinę pasaulio morfologijos sistemą.

Pirmutinis natūralistinės kultūros filosofijos kūrėjas Vakaruose buvo italas

G. Vico.

Vico, kaip teisingai pastebi A. Dempfas, išvystė „visuotinę kultūros filosofiją,neminėdamas net nė kultūros vardo"[27].

[27] Kulturphilosophie, 13 p.

Vico su Spengleriu jungia dvi idėjos: *tautų išsivystymo dėsningumas* ir *kultūros smukimas josios istorijoje*. Vico savo veikaluose tyrinėjo visų pirma *tautų* gyvenimą. Atskirų tautų istorija filosofiniu atžvilgiu anuo metu dar nebuvo tiriama, ir Vico turėjo pagrindo savo pažiūras vadinti „scienza nuova". Ir šitas „naujasis mokslas", pasak Vico, brėžia amžiną idealinės istorijos ratą, kuriuo sukasi laiko eigoje visų tautų istorijos su jų gimimu, su jų pažanga, su jų smukimu ir mirtimi. Apie savo veikalą[28], kuris buvo parašytas specialiai tautų istorijos dėsniams susekti, Vico sako, kad „ten mes rasime išaiškinta ne atskiros ir laikinės romėnų bei graikų istorijos dėsnius arba faktus, bet amžinuosius idealinės istorijos dėsnius, kurių klauso visos tautos prasidėdamos, žengdamos pirmyn, smukdamos ir žūdamos ir kurių jos klausys visuomet... Begaliniai pasauliai gema vienas po kito visoje amžinybėje"[29]. Tautų išsivystymas, pasak Vico, yra vedamas tam tikrų dėsnių, iš kurių niekas negali išsilenkti.

Tautų išsivystymo dėsningumas padaro, kad kiekvienos tautos kultūra, pasak Vico, pereina trejetą amžių: *dieviškąjį, herojiškąjį* ir *žmogiškąjį*. Dieviškojo amžiaus metu prigimtis yra poetinė, arba kūrybinė, papročiai apsireiškia pamaldumu ir religija, valdžia yra teokratinė, išmintis ir apskritai žinija — teologiškai mistiška. Herojiškojo amžiaus metu prigimtis yra herojiška, papročius valdo garbė, valdžia yra aristokratinė, išmintis yra apspręsta teisės. Žmogiškojo amžiaus metu prigimtis yra racionali, papročiuose vyrauja pareiga, valdžia yra demokratinė, išmintis ieško tiesos. Šitie trys amžiai apsireiškia kiekvienos tautos kultūroje. Vakaruose, pasak Vico, dieviškasis amžius buvęs nuo devintojo ligi tryliktojo šimtmečio, kada karaliai būdavo pašvenčiami apvilkti diakonų liturginiais drabužiais. Herojiškasis amžius pasirodęs feodalizmo metu, o žmogiškasis prasidėjęs po jo.

Charakteringa, kad šių amžių eigoje tautų gyvenimas ne tik nedaro pažangos, bet, kiek pagerėjęs, jis smunka ir grįžta į Vico vadinamą „refleksinę barbariją". „Tautų charakteris,— sako Vico,— pradžioje yra kraugeriškas,

[28] Principi di una scienza d'intorno alla commune natura della nazioni, 1725.

[29] Cit. pranc. vert.: Principes de la philosophie de l'histoire, 375 p. Paris, 1827.

vėliau žiaurus, paskui švelnus ir norįs gero, dar toliau ieškąs atradimų ir galop pakrikęs"[30]. Vico tiki į antrosios, arba sąmoningos, barbarijos grįžimą. Štai kaip jis vaizduoja tuos antruosius žmonijos barbarus: „Šie žmonės,— sako jis,— yra įpratę rūpintis tik privatiniais savo reikalais; didžiausios minios vidūje jie gyvena gilų vienatvės gyvenimą savo sieloje ir savo valioje. Panašūs į laukinius žvėris, jie nesutaria vienas su kitu, ir sunku rasti tarp jų dvi tas pačias nuomones; kiekvienas klauso tik savo noro arba savo kaprizų. Štai dėl ko egoistiškiausios partijos ir žiauriausi civiliniai karai miestus pavers miškais ir miškus žmonių olomis, ir amžiai uždengs barbarijos rūdimis šitų žmonių sąmoningą blogumą ir jų subtilią perversiją. Iš tikrųjų dėl sąmoningos barbarijos jie pasidarė daug žiauresni negu gamtos barbarai. Pirmoji barbarija buvo atlaidžiai žiauri. Nuo josios buvo galima apsiginti arba jėga, arba bėgsmu. Antroji barbarija yra susijusi su bailiu žiaurumu, kuris glamonėdamas ir bučiuodamas kėsinasi išplėšti turtus ir gyvybę net ir artimiausiam draugui"[31]. Po šitokios išvidinės ir išviršinės katastrofos vėl išauga, pasak Vico, kultūra ir gema naujas gyvenimas. „Išgydyti baisiais vaistais, žmonės pasidaro tarsi apsvaigę. Jie nepažįsta jau pramogų, bet tik pačius reikalingiausius gyvenimo daiktus. Mažas žmonių skaičius, kurie liks pabaigoje neturėdami net ir reikalingiausių dalykų, savaime pasidarys vėl visuomeniški. Senas pirmųjų amžių paprastumas vėl pasirodys jų gyvenime. Jie iš naujo pažins religiją ir pasitikėjimą, kurie yra natūralūs teisingumo pagrindai ir kurie sudaro amžinąjį Apvaizdos atstatytos tvarkos grožį"[32]. Reikia pastebėti, kad šitoks tautų gyvenimo kelias Vico filosofijoje nėra valdomas likimo, kaip Spengleriui, bet dieviškosios *Apvaizdos.* Apskritai Vico kultūros filosofija yra dar neišskirstytas mišinys idealistinių ir natūralistinių tendencijų. Vis dėlto gamtinio priežastingumo ir dėsningumo įvedimas į kultūros gyvenimą verčia Vico priskirti prie natūralistinės srovės kultūros filosofijoje.

Dar didesnis natūralistas, bent pirmame savo pažiūrų išsivystymo periode, yra

---

[30] Op. cit., 382 p.
[31] Op. cit., 383 p.
[32] Ibid.

L. Frobenius.

Frobenius buvo pirmasis, kuris pagrindė vadinamąją *kultūros morfologiją*. Dar praėjusio šimtmečio pabaigoje Frobenius skelbė, kad kultūra yra nuo žmogaus nepriklausąs organizmas. Ne žmogaus pasiryžimas sukuria kultūrą, bet kultūra gyvena iš žmogaus, ir josios gyvenimas yra ilgesnis už žmogaus gyvenimą. „Kiekviena kultūra,— sako jis,— išsivysto kaip gyvi organizmai, vadinasi, pergyvena gimimą, vaiko, jaunuolio, vyro ir senio amžių ir galop mirtį. Kultūra yra didelis kūnas, ir kultūros turtai — vis tiek ar jie būtų dvasiniai, ar materialiniai — yra jojo dalys... Todėl kultūros formoms gyvenimo sąlygų reikia ieškoti šalia žmogaus, būtent visų pirma kultūrinėje dirvoje, gamtos esmėje ir ypatybėse, kuriose kultūra gyvena. Ne atsitiktinis dalykas, kad panašūs kraštai sukuria ir panašią kultūrą. Kultūrų kitimas ir keliavimas taip pat yra toks pat, kaip ir augmenų. Kultūrų jungiamai sukuria naujas kultūras. Būdamos gimusios, jos taip pat yra palenktos ir augimo dėsniams"[33]. Dėl to ir kultūros filosofijos uždaviniai, pasak Frobenius'o, yra ieškoti kultūros tipų, o kultūros filosofijos metodas yra lyginamasis. „Aš pradedu,— sako Frobenius,— morfologiniu, lyginamuoju anatominiu ir fiziologiniu kultūrų tyrinėjimu"[34].

Šitokia Frobenius'o kultūros filosofija, savaime aišku, buvo pagrįsta mechanistine pasaulėžiūra. Vėliau jis ją šiek tiek pakeitė, į kultūros pažinimą įvesdamas, kaip ir Spengleris, intuiciją. Savo veikale „Paideuma"[35] jis skiria du pasaulio suvokimo būdu: mechanistinį ir intuityvinį. Mechanistinis pasaulio suvokimas stengiasi tikrovėje susekti *dėsnius*. Tuo tarpu intuityvinis nori pažinti bendrą pasaulio *planą*. Todėl jis pasitenkina pažinęs charakteringiausias apraiškas ir jas įjungęs į visą būties struktūrą. Kultūros pažinimas kaip tik ir yra toks intuityvinis pažinimas. Kultūros filosofas turi ne ieškoti kultūrinio gyvenimo dėsnių, kaip gamtininkas, bet turi stengtis susekti kultūrinio vyksmo planą ir atskiras kultūros apraiškas į šitą planą įjungti. Minėtame veikale Frobenius žodžio „kultūra" nebevartoja. Jis jam atrodo esąs nudėvėtas ir pasenęs. Jį pakeičia jis žodžiu „paideuma". Šitoji paideuma yra gyva esybė, kuri apsireiškia kultūrinių

[33] Der Ursprung der Kultur, VII p. Berlin, 1898.
[34] Op. cit., 7 p.
[35] Paideuma. Umrisse einer Kultur-und Seelenlehre, 1930.

gėrybių pavidalu. Paideuma esanti savarankiška būtybė ir turinti savą gyvenimą. Ji yra organiška, bet senatvės amžiuje pereinanti į neorganišką stovį. Atskiro asmens ir bendruomenės paideumos išsivystymo tarpsniai yra tie patys: kūdikystė, jaunystė ir vyro amžius. Šituos tris tarpsnius atitinka trys išviršinio gyvenimo būdai: barbarija, kultūra ir mechanika[36].

Vico ir Frobenius'o idėjas išvystė, papildė ir susistemino

O. Spengler.

Nei bendros istorijos, nei bendros kultūros žmonija, pasak Spenglerio, neturi. „Žmonija,— sako Spengleris,— neturi jokio tikslo, jokio plano taip lygiai, kaip drugių arba orchidėjų giminė neturi tikslo. Žodis „žmonija" yra tuščias žodis"[37]. Vietoje vienos pasaulinės kultūros Spengleris mato sumą atskirų kultūrų. Šitos kultūros kiekviena išauga savame krašte ir visados gimtosios savo šalies sąlygų yra apsprendžiama. Ligi mūsų dienų istorija yra sukūrusi aštuonetą tokių atbaigtų kultūros tipų: *egiptiečių, babiloniečių, kiniečių, indų, graikų-rymiečių, arabų, meksikiečių* ir galop *Vakarų kultūrą*. Spengleris pastebi, kad būta ir daugiau kultūrų (pav., persų, hetitų ir kt.), bet jos negalėjo dėl įvairių sąlygų subręsti ir todėl istorijos bei kultūros filosofijai liko be reikšmės. Kiekvienas kultūros tipas yra Spengleriui *atskiras*, nuo kito tipo nepriklausąs ir uždaras, vadinasi, kitam tipui neturįs jokios įtakos. Manyti, kad kuris nors kultūros tipas galįs atgyti ir pasikartoti, pav., Renesanso metu antikinės kultūros tipas, pasak Spenglerio, yra prietaras. Klasikinės kultūros mes esame tik garbintojai, bet ne mokiniai ir paveldėtojai. Šiuo savo visuotinės kultūros nepripažinimu Spengleris yra tikra Solovjovo ir Euckeno priešginybė, kurie abu nesiliovė visą savo gyvenimą įrodinėję, kad žmonija yra vieninga ir savo sąmone, ir savo veikimu[38]. Šiuo atžvilgiu Spengleris yra priešingas ir Krikščionybės koncepcijai apie žmonijos vieningumą, nes realus žmonijos vieningumas yra Krikš-

[36] L. Frobenius'o pažiūrų gerą santrauką yra padaręs prof. Dr. Paul Hambruch studijoje „Das Wesen der Kulturkreislehre. Zum Streite um Leo Frobenius", Hamburg, 1924. Čia yra biografinių ir bibliografinių žinių.

[37] Der Untergang des Abendlandes, I, München, 23—32, 1920.

[38] Plg. *R. Eucken.* Die Einheit des Lebens im Bewusstsein und Tat der Menscheit, 1888.

čionybei pagrindinė žmogaus puolimo, atpirkimo ir atsakingumo sąlyga.

Pati kultūra kaip tokia Spengleriui, kaip ir Frobenius'ui, yra gyvas padaras. Kultūros tyrimas Spengleriui, kaip ir Frobenius'ui, vyksta *morfologiniu* būdu. Kultūros yra valdomos likimo, kaip visi gyvi padarai. Likimo idėja Spengleriui yra pagrindinė istorijos ir kultūros mokslų idėja, kaip priežastingumo principas yra pagrindinis gamtos mokslams. Kultūros išsivystymas, pasak Spenglerio, pereina tam tikrus periodus, kuriuos Spengleris charakterizuoja botanikos ir meteorologijos terminais. „Kultūra,— sako Spengleris,— gema tą akimirksnį, kai viena didi siela prabunda iš amžinai vaikiškos žmonijos pirmykščio stovio. Šitoji siela išsivaduoja kaip pavidalas iš nepavidalo, kaip aprėžtas dalykas iš neaprėžto. Kultūra pražydi gana siauroje dirvoje, prie kurios ji yra pririšta kaip augmuo. Kultūra miršta, kai šitoji siela įkūnija pilną savo galimybių sumą tautų, kalbų, religijų, menų, valstybių, mokslų pavidalu ir kai ji vėl grįžta į pirmykštę sielą. Kai tikslas yra pasiektas ir kai idėja visa savo pilnatve yra atbaigta, tuomet kultūra staiga sustingsta, miršta, josios žiedai nubyra, jėgos sudūžta — ji tampa civilizacija. Kiekviena kultūra pereina atskiro žmogaus amžius. Kiekviena turi savo vaikystę, savo jaunystę, savo vyro amžių ir savo senatvę"[39]. Sinchronistinėse lentelėse Spengleris kultūros augimo periodus suskirsto dar ir pagal metų laikus. Pavasaris kultūros gyvenime yra intuityvus (landschaftlich-intuitiv). Jis yra galingas „prabundančios sapnų pilnos sielos didingais kūriniais". Jį charakterizuoja „antasmeninė vienybė ir pilnatvė". Vasara pasižymi „brėstančia sąmone", joje atsiranda „pirmieji miestiški pilietiški ir kritiški sąjūdžiai". Ruduo charakteringas savo „didmiestiška inteligencija". Jo metu pasiekia „aukščiausią laipsnį griežta apipavidalinančioji jėga". Žiemą galop „išsiveržia pasaulinio masto miestų civilizacija, užgęsta dvasinė apipavidalinančioji galia, pats gyvenimas pasidaro problematiškas". Praktiniame šio tarpsnio gyvenime žymu „etiškai praktinės bereliginio ir bemetafizinio miesčioniškumo tendencijos"[40].

Civilizacija Spengleriui yra paskutinis kurios nors kultūros išsivystymo periodas. Ir šitas periodas kultūrai

---

[39] Op. cit., 153 p.
[40] Op. cit., 154 p.

ateina neišvengiamai kaip koks likimas. Civilizacija „eina po kultūros kaip tapęs dalykas po tapsmo, kaip mirtis po gyvenimo, kaip sustingimas po išsivystymo, kaip senatvė po vaikystės, kaip sustingęs, suakmenėjęs miestas po kaimo"[41]. Civilizacija taip santykiuoja su kultūra, kaip mumija su kūnu, kaip romėnų protas su graikiškąja siela. Ir šitas santykis pasikartoja visuose kultūros tipuose.

Civilizacijos tarpsnio žymių Spengleris suranda ketvertą: *1) didmiesčių išaugimas, 2) ekspansijos noras, 3) sistemos stoka moksle ir 4) skepticizmas.*

Kultūros tarpsnio metu kūrybiniai žygiai apima *visus* žmones. Net ir mažiausias kaimas nelieka be kultūrinės įtakos. Tuo tarpu civilizacijos metu viskas pasikeičia. Čia pradeda atsirasti kultūriniai centrai — pasaulinio masto didmiesčiai, kurie suima į save visą kultūrinio gyvenimo turinį. Kaimas ir mažesni miestai virsta provincija, kurios uždavinys,— ironingai pastebi Spengleris,— yra maitinti didmiesčius aukštesniojo savo žmoniškumo likučiais. „Vietoje pasaulio,— sako Spengleris,— atsiranda miestas — vienas punktas, kuriame telkiasi visas plačių šalių gyvenimas. Tuo tarpu visa kita stingsta. Vietoje formingos su žeme suaugusios tautos atsiranda naujas nomadas, parazitas — didmiesčių gyventojas, betradicinės, beformės masės faktų žmogus, be religijos, neinteligentiškas, nevaisingas, nekenčiąs kaimiečių, taigi žengiąs baisų žingsnį į neorganiškumą, į galą,— štai kas yra civilizacija"[42]. Didmiesčio gyvenime žlunga didis menas, didžios minties sistemos, atsiranda šeimų nevaisingumas ir tuo pačiu prasideda rasės galas. Kultūros tarpsnio pabaigoje miestas atsigręžia prieš kaimą ir šį sunaikina. Bet atsiskyręs nuo vaisingos žemės, kuri kiekvienai kultūrai duoda kūną ir kraują, kuri palaiko kūrybinę žmogaus dvasią, miestas galop žlunga ir pats. Miestų įsigalėjimas ir kultūrinio gyvenimo susitelkimas į atskirus centrus yra aiškiausias, pasak Spenglerio, prasidedančios civilizacijos tarpsnio ženklas.

Didmiesčio žmogus pasižymi ekspansijos dvasia. Jis nori apimti viską. Jis nori įtraukti į savo orbitą visą gyvenimą. Jis veržiasi visur, kur tik įstengia. Šitoji ekspansijos dvasia padaro didmiesčio gyventoją amžinai

[41] Op. cit., 43 p.
[42] Op. cit., 45 p.

neramų ir nepastovų. „Ekspansyvinė tendencija,— sako Spengleris,— yra kažkas demoniška ir baisu. Ji pagauna vėlyvą miestų stadijos žmogų, jį pajungia savo tarnybai ir sunaikina"[43].

Ekspansijos dvasia veda žmogų horizontaline linkme. Šio meto žmogus nori apimti pasaulio visumą, bet jis nenusileidžia ligi pasaulio gelmių. Todėl civilizacijos metu atsiranda mokslo sunykimas. „Mokslas,— sako Spengleris,— egzistuoja tik didžiųjų mokslininkų generacijų gyvenime. Knygos yra niekai, jei jos neatgyja žmonėse, kurie prie jų yra priaugę... Mokslo mirtis yra tada, kai jis niekam nepažadina jo vidaus pasaulio"[44]. Tai kaip tik ir įvyksta civilizacijos metu. Toks gyvos mokslinės dvasios sunykimas Europos gyvenime, pasak Spenglerio, prasidėjo po Kanto. Kantas buvo paskutinis gyvos sistemos kūrėjas. Po jo, kaip ir graikuose, prasidėjo „specifinė didmiestiška, ne spekuliatyvinė, bet praktinė, bereliginė, etiškai visuomeninė filosofija"[45]. Šiandien, ironizuoja Spengleris, „geresnis filosofas tupi kokiame nors išradėjuje, diplomate ar finansininke negu visuose tuose, kurie užsiima lėkštu eksperimentinės psichologijos darbu"[46].

Todėl skepticizmas yra neišvengiamas civilizacijos palydovas. „Skepticizmas,— sako Spengleris,— yra grynos civilizacijos išraiška. Jis sugriauna prieš jį buvusios kultūros pasaulėvaizdį"[47]. Todėl Nietzsche's paskelbtą visų vertybių pervertinimą Spengleris laiko charakteringu Europos civilizacijos ženklu. Civilizacija nieko nekuria. Ji tik ima seniau sukurtas formas ir stengiasi jas kitaip suprasti, išaiškinti ir perkeisti. Kultūros žmogus gyvena nesąmoningai. Tuo tarpu civilizacijos žmogus pradeda mąstyti apie gyvenimą, nes pats šitas gyvenimas jam pasidaro problematiškas. Todėl gyvenimo filosofijos atsiradimas taip pat yra ryški civilizacijos žymė, tuo labiau kad gyvenimo filosofija šiuo metu esti labai skeptiška.

Dabartis Vakarų kultūros gyvenime kaip tik ir yra, pasak Spenglerio, civilizacijos tarpsnis. „Dabartis,— sako Spengleris,— yra civilizuota, ne kultivuota fazė... Mes esame civilizuoti žmonės, ne gotikos ar rokoko

---

[43] Op. cit., 52 p.
[44] Op. cit., 609 p.
[45] Op. cit., 63 p.
[46] Ibid.
[47] Op. cit., 64 p.

žmonės... Mes turime paisyti faktų, šaltų ir kietų vėlyvo gyvenimo faktų... Apie didžiąją tapybą ir muziką jau nebėra kalbos Vakarų žmogui. Architektoninės jo galimybės jau šimtas metų kai išsemtos. Jam yra likusios tik ekstensyvinės galimybės... Jeigu šitos knygos įtakoje,— sako Spengleris,— naujosios kartos žmonės vietoje lyrikos imsis technikos, vietoje tapybos imsis statyti laivus arba vietoje gnoseologijos atsidės politikai, jie darys tai, ko aš noriu, ir jiems negalima nieko geresnio linkėti"[48]. Šitas civilizacijos tarpsnis Europos gyvenime yra prasidėjęs nuo 1800 metų ir yra neišvengiamas mūsų visų likimas. „Grynai ekstensyvinis veikimo amžius,— sako Spengleris,— kai yra išskiriama estetinė ir metafizinė kūryba, yra žlugimo laikas. Tai tiesa. Bet mes šito laiko neišsirinkome. Mes negalime pakeisti, kad mes gimėme prasidedančią civilizacijos žiemą, o ne subrendusios Fidijo ar Mozarto kultūros metu"[49]. Vakarai eina prie galo, ir mes negalime šito galo išvengti. Vakarų žlugimas, pasak Spenglerio, reiškia ne žmonių išnykimą, net ne kultūros sunaikinimą karais arba gamtos katastrofomis, bet *žlugimą kūrybinių žmogaus jėgų*. Civilizacija yra išvidinis žmogaus išsekimas. Toks žmogus gali *gyventi*, bet jis negali *kurti*.

Pagrindinės Spenglerio koncepcijos iškėlimu mes baigiame kultūros filosofijos apžvalgą Vakaruose. Spengleris yra paskutinis Vakarų kultūros filosofas, kuris kultūrą yra suvokęs plačiu ir sykiu originaliu būdu. Jis Vakarams yra charakteringas ir tam tikra prasme yra net viso Vakarų gyvenimo *simbolis*. Toji nuotaika, kuri dvelkia iš viso jo veikalo, yra ne tik asmeninė jo nuotaika, bet nuotaika viso pavargusio ir savo racionalume išsekusio Vakarų gyvenimo. Spengleris yra kultūrinis pesimistas. Ir jis negali būti kitoks, nes jis mato galą to istorinio tarpsnio, kuris, atitrūkęs nuo gyvenimo šaknų, pats išdžiūvo ir dabar diena iš dienos laukia savo galo. Vakarai yra persidirbę. Jie yra pavargę. Jie yra išsisėmę savo organizacijoje, logikoje ir technikoje. Ir jeigu jie nebus atgaivinti Rytų dvasia, jei, Hello žodžiais tariant, Vakarų

---

[48] Op. cit., 56—57 p.
[49] Op. cit., 62 p.

krutėjimas neatgims Rytų poilsyje, Vakarų galas bus neišvengiamas. Visa Vakarų kultūra buvo kuriama gyvenimo paviršiuje. Organizacija, intelektas ir technika negali prieiti prie gyvenimo gelmių. Tuo tarpu šitomis trimis žymėmis kaip tik ir yra charakteringas visas Vakarų gyvenimas su jo kultūra ir religija.

c. Kultūros filosofija Rytuose

Apie *sisteminę* Rytų kultūros filosofiją šiandien dar yra per anksti kalbėti. Ji dar yra tik pačioje užuomazgoje. Bet šitoji užuomazga, kaip ir visas Rytų gyvenimas, slepia savyje neribotų galimybių. Pagrindinės Rytų kultūros filosofijos koncepcijos yra daug platesnės ir daug gilesnės negu Vakaruose, nes jos kyla iš pačių gyvenimo gelmių, kuriose kultūra nėra atskiras pradas, bet susijęs su visa žmogaus ir pasaulio būtimi.

Visas Vakarų gyvenimas ir visa vakarietiškoji kultūra yra paremta, pasak N. Berdiajevo[50], *akto persvara santykyje su potencija.* Aristotelio ir vėliau šv. Tomo Akviniečio filosofijoje aktas yra laikomas kaip tobulybė, kaip būties atbaiga ir pilnuma. Tuo tarpu potencija yra dar tik tai, kas yra netobula, nepilna ir neatbaigta. Todėl, pav., Dievuje šv. Tomas neprileidžia jokių potencijų. Dievas tomistinei filosofijai yra *actus purus.* Šitokia akto persvara kaip tik ir apsprendė visą Vakarų gyvenimo charakterį. Visos jėgos čia yra telkiamos tam, kad būtų aktualizuotos gyvenimo potencijos; kad tai, kas yra paslėpta, išeitų aikštėn, susiorganizuotų ir apsireikštų išviršiniais pavidalais. *Nuolatinis aktualizavimas ir organizavimas yra pagrindinė Vakarų istorinio gyvenimo forma.* Kultūrinis ir net religinis Vakarų gyvenimas visados reiškiasi daugiau išviršiniais pavidalais. Jis yra linkęs į formas, į struktūras, į regimus pavidalus, nes forma yra *aktas* santykyje su medžiaga arba su turiniu. *Aristoteliškoji—tomiškoji akto koncepcija yra pagrindinė Vakarų gyvenimo filosofijos idėja.*

Tuo tarpu Rytų gyvenimas vyksta *potencijos* persvaroje. Bet čia potencija turi visai kitokią prasmę negu Vakarų filosofijoje. Rytų išmintyje potencija reiškia ne būties netobulumą arba josios neatbaigtumą, bet *būties turtingumą, būties gilumą* ir *josios begalybę.* Čia poten-

[50] Plg. *N. Berdiaeff.* Esprit et Liberté, 349 p. Paris, 1933.

cija yra tobulesnė už aktą, nes potencijoje yra *daugiau* būties, negu ji yra aktualizuota išviršinėse formose. Aktas niekados neišsemia visos būties. Aktualumo kategorija dar nėra lygi būties turiningumo kategorijai. Todėl visas Rytų gyvenimas neakcentuoja akto, nes jame mato tik dalinį apsireiškimą to, kas glūdi būties gelmėse. *Aktas nepatobulina būties, bet tik ją apreiškia.* Prigimtojoje tvarkoje toks konkretus būties gelmių apreiškimas visados yra tam tikra prasmę būties nuskurdinimas, būties sumechaninimas ir josios sustingdymas. Tai, kas glūdi potencijoje, visados yra tobuliau, gražiau, originaliau negu tai, kas apsireiškia aktualiai. Štai dėl ko Rytų gyvenimas kratosi išviršinėmis formomis. Jis nelinksta į organizaciją, į mechanizaciją, į išviršinius pavidalus. *Rytų gyvenimo centras yra potencialioje būtyje.* Rytų kontempliacijos siekia pirmykštę, originalią būtį, o ne tą, kuri yra apsireiškusi ir aktualizuota. Aktas parodo būtį aprėžtą. Tuo tarpu potencija yra būties begalybės išraiška. Vakarai žavisi tuo, kas yra apipavidalinta. Rytai kontempliuoja tai, kas yra be ribų. *Potencijos, kaip būties turiningumo ir begalybės išraiškos, koncepcija yra pagrindinė Rytų gyvenimo filosofijos idėja.*

Šitoji idėja apsprendžia ir visą Rytų kultūros filosofiją. Visų pirma *Rytuose kultūros filosofija yra iš esmės suaugusi su religijos filosofija.* Kultūra Rytams nėra atskira ir dar labiau nepriklausoma gyvenimo sritis. Kultūra čia yra tik viena visuotinio kosminio gyvenimo lytis, viena jo apraiška, vienas jo pavidalas. Tuo tarpu gyvenimas Rytams visados yra gamtos ir žmogaus santykis su Dievu. Religinis gyvenimo pobūdis Rytų filosofijoje yra pagrindinis. Istorinis gyvenimas yra laisvas kūrinijos ėjimas Dievop arba Dievo nusileidimas į kūriniją. Istorijos ir tuo pačiu gyvenimo centre Rytams stovi Logo Įsikūnijimas. Todėl ir kultūros problemos tyrinėjimas Rytams yra negalimas be religijos problemos tyrinėjimo. L. Karsavinas yra pasakęs, kad „istorijos filosofija turi būti nagrinėjama religiškai, net konfesiškai"[51]... Tai tinka ir kultūros filosofijai, tuo labiau kad aiškios ribos tarp kultūros ir istorijos filosofijos Rytuose yra dar mažiau negu Vakaruose. Apskritai reikia pasakyti, kad Rytų *filosofija,* jeigu šitas žodis tinka pavadinti Rytų išmin-

[51] Der russische geschichtsphilosophische Gedanke, 272 p. // Ethos, 1925—1926.

čiai, nėra suskaldyta disciplinomis: ji yra vieninga, nes ji iš esmės yra gyvenimo — konkretaus ir gyvo gyvenimo — filosofija. Tas pat yra ir su kultūros filosofija. Ji Rytuose nėra ir vargiai kada nors bus tapusi *specialia* disciplina. Josios koncepcijos yra organiškai įaugusios į visą filosofijos sistemą ir negali būti iš ten išimamos be skriaudos ir joms pačioms, ir visai sistemai. *Religinis šitų koncepcijų charakteris ir organiškas jų suaugimas su visa gyvenimo filosofija yra dvi pagrindinės rytietiškos kultūros filosofijos žymės.* Todėl kultūros problemą yra sprendę dauguma Rytų filosofijos atstovų, kurie beveik visi buvo gyvenimo filosofai. Jeigu čia mes kalbėsime tik apie vieną, tai tik dėl to, kad jo filosofijoje kultūrinės koncepcijos galbūt yra originaliausios, plačiausiai sprendžiamos ir aiškiausiai išdėstytos.

Charakteringiausias filosofas, kuriame kultūrinės koncepcijos labiausiai yra patyrusios Rytų pradų ir kurios vis dėlto dar susisiekia su Vakarų dvasia, yra

N. Berdiajev.

Jau savo jaunystėje Berdiajevas yra tyrinėjęs žmogaus kūrybos problemą ir šituose tyrinėjimuose susekęs kosminę žmogiškosios kūrybos prasmę[52]. Vėliau, pergyvenęs didįjį karą ir savo tautos revoliuciją, jis ėmėsi spręsti, kaip jis pats sako, „pagrindines religinės istorijos filosofijos problemas"[53]. Čia jis neišvengiamai susidūrė su kultūros klausimais ir tuo būdu gavo progos papildyti ankstyvesnes savo pažiūras, kurias jis buvo išdėstęs savo kūrybos filosofijoje.

Tarp kultūros ir gyvenimo, pasak Berdiajevo, yra tam tikras priešingumas. Gyvenimas čia yra suprantamas ne kaip kosminis vyksmas, kuriame dalyvauja gamta, žmogus ir Dievas, bet kaip nuo žmogaus atitrūkęs, žmogaus nepriklausąs ir žmogų pavergęs jo paties sukurtas vyksmas, kuris apsireiškia objektyviniais pavidalais ir išviršine organizacija. Kai tik kultūroje atsiranda noras pereiti į tokį išviršinį gyvenimą, šitas noras visados reiškia kultūros smukimą ir net galą. Berdiajevas netiki į Apšvietos skelbtą kultūrinio progresizmo idėją. „Kultūra,— sako Berdiajevas,— neišsivysto be galo. Ji pati

[52] Plg. jo veikalą *Kūrybos filosofija*, Maskva, 1914.

[53] Der Sinn der Geschichte, 19 p. Darmstadt, 1925.

savyje nešiojasi mirtį. Joje glūdi pradai, kurie ją neišvengiamai stumia į civilizaciją. O civilizacija yra kultūrinės dvasios galas; tai apsireiškimas visiškai naujos būties, geriau — nebūties... Kiekvienoje kultūroje po josios žydėjimo, po josios išsiskaldymo ir išsitobulinimo prasideda kūrybinių jėgų išsekimas, dvasios užgesimas, atsitraukimas ir dingimas. Visa kultūros kryptis pasikeičia. Kultūra dabar krypsta į praktinį jėgos įkūnijimą ir praktinę išviršinės gyvenimo pusės organizaciją. . ."[54] Šiuo metu mokslas ir menas yra pradedamas jausti ne kaip realus gyvenimas, bet kaip abstraktūs dalykai. Tas pat yra su šventumu ir apskritai su visa genijų kūryba. Dabar pradedama norėti vadinamojo „tikrojo gyvenimo". Dabar atsiranda gyvenimo praktikos, gyvenimo jėgos, gyvenimo malonumų noras. Ir šitas perdėtas noras gyventi kaip tik atneša kultūrai mirtį. „Kultūra negali išsilaikyti savo aukštumoje; ji neišvengiamai turi smukti, ji turi griūti. Ji yra bejėgė išlaikyti kokinę savo esmę. Kiekinis principas turi ją apgalėti... Kultūra tuo būdu atsipalaiduoja ir griūva. Ji todėl negali amžinai išsivystyti, kadangi ji nerealizuoja tų tikslų ir uždavinių, kurie apsireiškia josios kūrėjo dvasioje"[55].

Pirmutinė tokio neišvengiamo kultūros smukimo priežastis, pasak Berdiajevo, yra *pats kultūros pobūdis.* „Kultūra nėra naujo gyvenimo, naujos būties realizavimas — ji yra realizavimas naujų vertybių. Visa, ką kultūra pasiekia, yra simboliška, ne realu... Kūrybinis aktas kultūroje yra nutraukiamas žemyn ir apsunkinamas. Naujas gyvenimas, aukštesnė būtis yra išreiškiama čia tik palyginimais, vaizdais ir simboliais"[56]. „Giliausia savo esme ir religine savo prasme,— sako Berdiajevas kitame veikale,— kultūra yra didelis nepasisekimas. Filosofija ir mokslas reiškia nepasisekimą kūrybiniame tiesos pažinime; menas ir literatūra — nepasisekimą grožio kūryboje; šeima ir lyčių gyvenimas — nepasisekimą meilės kūryboje; moralė ir teisė — nepasisekimą žmonių santykių kūrime; ūkis ir technika — nepasisekimą kūrybiniame gamtos apvaldyme. Visose savo apraiškose kultūra yra kūrybos nepasisekimas. Ji yra tikra negalimybė pasiekti kūrybinį būties apipavidalinimą... Visi kultūros laimėji-

[54] Op. cit., 286—287 p.
[55] Op. cit., 288 p.
[56] Op. cit., ibid.

mai yra simboliški, ne realūs. Kultūroje yra laimimas ne pažinimas, bet pažinimo simbolis; ne grožis, bet grožio simbolis; ne meilė, bet meilės simbolis; ne žmonių susivienijimas, bet šito susivienijimo simbolis; ne gamtos apvaldymas, bet šito apvaldymo simbolis"[57]. Ir čia kaip tik glūdi kultūros krizės giliausias pagrindas. Žmogus, kurdamas kultūrą, tikisi laimėsiąs savo kūriniuose realią būtį. Tuo tarpu tikrumoje jis laimi tik simbolinę. Bet šitas simboliškumas žmogaus nepatenkina. „Žmogus nori pasitūrėti ne tiesos simboliu, bet pačia tiesa; ne grožio simboliu, bet pačiu grožiu; ne meilės simboliu, bet pačia meile; ne jėgos simboliu, bet pačia jėga; ne santykių su Dievu simboliu, bet pačiais šitais santykiais... Kultūros krizė ir yra paskutinis žmogaus noras nuo simboliškai lygstamų laimėjimų pereiti prie realiai absoliutinių laimėjimų"[58].

Šitas perėjimas gali būti, pasak Berdiajevo, dvejopas: *per atsigrįžimą į gamtą ir per atsigrįžimą į Dievą*. Tai yra civilizacijos ir religinės transfigūracijos kelias. „Istoriniame žmonijos likime galima konstatuoti keturias epochas, keturis stovius: barbariją, kultūrą, civilizaciją ir religinę transfigūraciją"[59]. Šitos keturios epochos, arba keturi stoviai, paaiškina Berdiajevas, „nereikia suprasti taip, tarsi jie eitų vienas po kito laiko eigoje. Jie gali būti visi kartu. Jie reiškia tik skirtingas žmogaus dvasios kryptis"[60]. Barbarija yra epocha, kurioje žmogaus dvasia dar tarsi snaudžia. Kultūroje ji atbunda ir pradeda kurti. Bet ji apsivilia savo laimėjimais ir pradeda krypti arba į išviršinius gamtinius dalykus ir ten ieškoti realios būties, arba į antgamtinius dieviškuosius dalykus ir iš religijos laukti pasaulio perkeitimo. Dėl to kultūros krizės metu pasirodo žmogaus dvasios techninis — natūralistinis ir religinis — apokaliptinis linkimas.

Civilizacija, Berdiajevo pažiūra, yra ne kas kita kaip bandymas nuo simbolio pereiti į realybę. Bet šitoji realybė čia yra ne perkeistoji, tik pirmykštė gamtinė, praktinė, utilitaristinė gyvenimo realybė. „Civilizacija yra perėjimas iš kultūros, iš veizdėjimo, iš vertybių kūrimo prie gyvenimo; ji yra gyvenimo ieškojimas, pasidavimas jo srovei, gyvenimo organizavimas ir pasitikė-

---

[57] Der Sinn des Schaffens, 345—346 p. Tübingen, 1927.
[58] Op. cit., 346 p.
[59] Op. cit., 303 p.
[60] Op. cit., ibid.

jimas gyvenimo galia. ... Civilizacija, kaip priešingybė kultūrai, yra nesimbolinė, nehierarchinė, neorganinė. Ji yra realistinė, demokratinė ir mechanistinė. Ji nori ne simbolinių, bet realinių gyvenimo laimėjimų, ji nori paties realaus gyvenimo, ne palyginimų ir ženklų, ne kito pasaulio simbolių"[61].

Berdiajevo civilizacijos koncepcija atskleidžia keturias pagrindines josios žymes: *realistinę, pragmatinę, techninę* ir *kolektyvinę.*

Kaip buvo minėta, civilizacijos kryptis žmogaus gyvenime pražudo kultūrai simbolinį josios pobūdį. Kultūra dabar virsta *realine* ir net realistine kultūra. „Didžioji filosofija ir didysis menas dabar darosi nebereikalingi, jie nebėra gyvenimiški. ...

Realaus gyvenimo akivaizdoje civilizacijos metu kultūra atrodo kaip iliuzija, kaip apgaulė... Organizuota gyvenimo technika turinti galutinai išlaisvinti žmoniją nuo kultūros iliuzijų ir melo; ji turinti sukurti tobulai realią civilizaciją"[62]. Visa, kas primena aukštesnį gyvenimą negu ši tikrovė, civilizacijos epochoje nustoja prasmės. Čia žmogus netenka nuovokos apie aukštesnį kultūros paskyrimą ir apie simbolinį kultūros charakterį. Čia jis supranta tik tai, kas yra realu.

Bet realinio kultūros pobūdžio virtimas *pragmatiniu* yra tik laiko klausimas. Kas vertina ir supranta tik realybę, kas praranda simbolio prasmę, tas savaime visai natūraliai pradeda šitą realybę vertinti tik pragmatiniu atžvilgiu. „Ekonominis materializmas,— sako Berdiajevas,— yra labiausiai charakteringa ir tipiška civilizacinės epochos filosofija. Šitas mokslas parodo civilizacijos paslaptis ir apreiškia išvidinį josios pathos"[63]. Pragmatinis ir ekonominis nusiteikimas apima visas gyvenimo sritis. Net pati religija čia darosi pragmatinė. „Kultūroje,— sako Berdiajevas,— religija yra simbolinė; civilizacijoje ji virsta pragmatine. Net ir religija čia yra suprantama kaip naudinga gyvenimo organizacijai ir gyvenimo galiai didinti"[64].

Trečioji civilizacijos žymė yra josios *techninis* pobūdis. Gyvenimo sutechninimas yra ankštai suaugęs su jo

---

[61] Op. cit., 292, 294 p.
[62] Op. cit., 292—293 p.
[63] Op. cit., ibid.
[64] Op. cit., 299 p.

supragmatinimu. Kas gyvenime ieško naudos, tas savaime krypsta į techniką, nes techninis gamtos apvaldymas daugiausia naudos ir duoda. Todėl Berdiajevas ir sako, kad „civilizacija pereina į gyvenimo organizaciją, į jėgos organizaciją, į techniką kaip į tikrą šito gyvenimo įkūnijimą... Civilizacijos era prasideda mašinos įėjimu į žmogaus gyvenimą. Gyvenimas nustoja būti organiškas, jis praranda savo ryšį su gamtos ritmu. Tarp žmogaus ir gamtos įsiskverbia dirbtinė įrankių aplinka, kurios pagalba žmogus bando pavergti gamtą... Nuo rezignacijos ir veizdėjimo žmogus pereina prie gamtos apvaldymo, prie gyvenimo organizacijos, prie gyvenimo jėgų didinimo. Visa tai žmogaus nepriartina prie gamtos, prie išvidinio josios gyvenimo, prie josios sielos. Žmogus galop visiškai nuo gamtos nutolsta techniškame gamtos apvaldymo ir gamtos jėgų organizavimo vyksme. Organizuotumas žudo organiškumą. Gyvenimas darosi vis labiau techniškas. Mašina įspaudžia savo žymių žmogaus dvasiai ir visoms jos veikimo sritims. Civilizacija neturi jokių gamtinių ar dvasinių pagrindų, bet tik mašiniškus pagrindus. Ji visų pirma yra techniška. Technika joje pergali dvasią ir organizmą"[65]. Žmogus čia nusilenkia ne pirmykštėms gamtos jėgoms, bet savo paties sukurtų įrankių galybei.

Berdiajevas iškelia dar vieną civilizacijos žymę, būtent *kolektyvinį* josios pobūdį. „Civilizacijoje... kolektyvinis darbas išstumia individualinę kūrybą. Civilizacija nuasmenina. Asmenybės išlaisvinimas, kuris civilizacijos turėtų būti padarytas, yra mirtinas asmeniniam originalumui. Asmeninis principas atsiskleidžia tik kultūroje"[66]. Civilizacijos metu atskiro asmens darbai esti įjungiami į didžiųjų kolektyvų ir į didžiųjų mechanizmų darbus ir tuo pačiu netenka individualinio charakterio, o su juo sykiu ir kūrybiškumo. Civilizacijoje kūryba virsta techniniu darbu. Tokiu atveju ir pats žmogus pasijaučia esąs kolektyvo dalelė, nesavarankiška, neatsakinga, nes jis negali savo darbo vaisių pamatyti ir jais pasigėrėti. Visi civilizacijos laimėjimai yra kolektyviniai, ir asmuo nežino, kas jo yra įdėta į šitą kolektyvų darbą. Kolektyvus darbas nėra bendradarbiavimas, bet mechaninis jėgų sutelkimas. Bendradarbiavimas nenaikina asmeninio darbų

[65] Op. cit., 294—295 p.
[66] Ibid.

pobūdžio. Tuo tarpu kolektyvus darbas ištrina bet kokias individualines žymes.

Antra kultūros smukimo priežastis, pasak Berdiajevo, yra *kultūros nusigrįžimas nuo religinių savo pagrindų*. Berdiajevas, kaip ir Herderis, yra įsitikinęs, kad kultūra yra kilusi iš religijos. „Kultūra yra susijusi su kultu. Ji išsivysto iš religinio kulto, ji yra kulto išsiskaldymas ir jo turinio pakreipimas įvairiomis linkmėmis. Filosofinis mąstymas, mokslinis pažinimas, architektūra, tapyba, skulptūra, muzika, poezija, moralė — visa tai yra organiškai ir tobulai įimta į bažnytinį kultą dar neišsivysčiusia ir nediferencijuota forma. Seniausioji kultūra, Egipto kultūra, prasidėjo šventykloje, ir pirmieji josios kūrėjai buvo kunigai. Kultūra susijusi su protėvių kultu, su padavimais ir tradicijomis. Ji yra pilna šventos simbolikos, joje glūdi kitos, dvasinės tikrovės ženklai ir palyginimai"[67].

Ir todėl kai tik kultūra nukrypsta nuo šitų religinių savo pagrindų, ji neišvengiamai pradeda smukti. Tuo tarpu šitas nukrypimas, pasak Berdiajevo, yra tarsi koks kultūros gyvenimo dėsnis. „Pačioje kultūroje,— sako jis,— pasirodo tendencija suardyti savo religinius bei dvasinius pagrindus ir savo religinę simboliką"[68]. Kiekviena kultūra turi savo apšvietą, kurios metu protas nusimbolina kultūrą ir paneigia religinį josios charakterį. Tokia apšvieta buvo graikų kultūroje, tokia pat pasikartojo aštuonioliktame šimtmetyje, tokia pat ji yra kiekvienoje kultūroje.

Abi šitos kultūros smukimo priežastys yra susijusios su žmogaus nusigrįžimu į gamtą, su noru būties realybę surasti *gamtinėje* srityje. Bet yra ir kitas kelias nuo kultūros simboliškumo į tikrąją būties realybę. Šitą kelią Berdiajevas vadina *religine transfigūracija*. Civilizacija yra gamtinė gyvenimo transfigūracija. Ji galų gale išsigimsta ir virsta barbarija, nes gamtinės jėgos niekados nesugeba gyvenimo perkeisti iš esmės. Jos perkeičia tik gyvenimo paviršių. Tuo tarpu religinė transfigūracija, kuri savo galią semia iš antgamtinės tikrovės, yra vienintelė, kuri pajėgia įsibrauti ligi būties gelmių ir jas perkeisti pagal dieviškąjį pirmavaizdį. Religinė ir tikroji gyvenimo transfigūracija ateina tik iš santykia-

---

[67] Op. cit., 291 p.

[68] Ibid.

vimo su Dievu arba iš religijos. „Religija, — sako Berdiajevas,— negali būti gyvenimo dalis, kuri būtų nustumta į tolimą užkampį. Ji turi pasiekti realią ontologinę gyvenimo transfigūraciją, nes kultūra pasiekia tik simbolinę, o civilizacija — tik techninę transfigūraciją"[69]. Tokio realaus ontologinio būties perkeitimo religija, Berdiajevo pažiūra, yra *Krikščionybė*. „Ji pasirodė pasaulyje visų pirma kaip gyvenimo transfigūracija, ji buvo stebuklų apsupta, ir ji pati stebuklus darė. Stebuklo noras visuomet yra susijęs su realios gyvenimo transfigūracijos noru"[70]. Iš tautų, kurios yra labiausiai pasiilgusios šitos realios transfigūracijos, Berdiajevas visų pirma mini rusų tautą. „Rusija buvo mįslinga šalis, savo likime nesuprasta šalis, kurioje buvo giliai įsigyvenęs aistringas religinės gyvenimo transfigūracijos ilgesys"[71]. Tiesa, Berdiajevas neslepia, kad šitas rusiškasis apokaliptinis ilgesys yra daugumoj sumišęs su svajonėmis ir iliuzijomis. „Vis dėlto rusiška sąmonė suvokia kultūros krizę ir istorinio likimo tragediją aštriau ir giliau negu laimingas Vakarų žmogus. Rusų tautoje galbūt yra išlikęs gilesnis sugebėjimas parodyti religinės transfigūracijos norą"[72]. Todėl visa rusiškoji gyvenimo filosofija, o tuo pačiu ir kultūros filosofija yra apokaliptinio pobūdžio.

Tokio pobūdžio yra ir Berdiajevo kultūros filosofija. Ir jam „krikščioniškoji istorijos filosofija negali būti kitokia kaip apokaliptinė, nes mažosiose Evangelijų apokalipsėse ir didžiojoje Apokalipsėje — šv. Jono apreiškime — glūdi slapto istorijos likimo simboliai. Apokaliptiniai pranašavimai apima istorijos pabaigą, ir Apokalipsė yra uždengtas viską išsprendžiančio istorijos galo apreiškimas"[73]. Berdiajevas netiki, kad istorijos, tuo pačiu ir kultūros problema būtų išspręsta šioje tikrovėje. Žmogaus gyvenimo prasmė yra antistorinėje tikrovėje, ir tik ten išsisprendžia visas tragiškas istorijos ir kultūros likimas. Tai nėra pesimistinė istorijos ir kultūros filosofija, nors ji griežtai paneigia optimistinį Apšvietos progresizmą. Amžinas gyvenimas laike, kaip jau Solovjovas yra pastebėjęs, yra kančia, ir tokios amžinybės filosofija yra giliausias pesimizmas. Tuo

[69] Op. cit., 304 p.
[70] Op. cit., 303 p.
[71] Op. cit., 304 p.
[72] Op. cit., 305 p.
[73] Op. cit., 279 p.

tarpu istorijos perėjimas iš laiko į tikrąją antgamtinę realybę reiškia būties išsivadavimą iš savo netobulybės ir tuo pačiu optimistinį gyvenimo problemos išsprendimą.

d. Kultūros filosofija Lietuvoje

Apie *lietuviškąją* filosofiją šiandien dar būtų sunku kalbėti. Mes dar vis esame vienos arba kitos filosofinės srovės aidas. Mes dar vis tebekartojame tai, ką yra pasakę Vakarai arba Rytai. Savo žodžio filosofinėje srityje mes dar nesame tarę. Vis dėlto yra viena filosofijos sritis, kur lietuviškoji mintis pasireiškė su didesniu originalumu ir sintetiniu sugebėjimu. Tai ir yra *kultūros filosofijos sritis.* Jeigu kitos filosofinės disciplinos dar tebelaukia savo lietuviškų kūrėjų, jeigu jų srityse mes dar neturime net tinkamų vadovėlių, tai kultūros filosofijos srityje mes jau turime *savą* koncepciją ir *savą* pažiūrą, kuri plačiau išvystyta Europos filosofiniame gyvenime būtų naujas ir originalus dalykas. Šitą sritį mūsų filosofiniame gyvenime yra nušvietęs ir bendrais bruožais išvystęs

prof. St. Šalkauskis.

Kultūros problema prof. Šalkauskį yra dominusi nuo pat filosofinio jo darbo pradžios. Jau 1913—1914 m., vadinasi, tada, kai prof. Šalkauskis dar buvo stiprioje Solovjovo įtakoje, jis spausdino „Draugijoje" ilgesnę, bet nebaigtą studiją, pavadintą *„Bažnyčia bei kultūra"* (83, 84, 86 ir 87 nr.). 1919 m. savo veikale „Sur les confins de deux mondes" prof. Šalkauskis sprendė tautinės, specialiai lietuviškosios, kultūros klausimus. Sintetinis prof. Šalkauskio palinkimas jį atvedė į šią gyvenimo filosofijos sritį, nes čia jis galėjo geriausiai sujungti vienon plačion sintezėn įvairias filosofines pažintis. Reikia pasakyti, kad kultūrinės prof. Šalkauskio koncepcijos yra įdomiausios ir originaliausios iš visų koncepcijų. Kultūros filosofijos istorijoje negalima praeiti pro jas tylomis.

Kultūra prof. Šalkauskiui yra viena iš trijų gyvenimo sričių. Gyvenimas nėra vienalytis. Jis yra vieningas, bet sykiu ir sudėtingas. Jis reiškiasi trimis pagrindinėmis sritimis: *prigimtimi, kultūra* ir *religija.* Kultūra tad yra viena iš pagrindinių gyvenimo sričių, būtent

vidurinė. Kiekviena žemesnė sritis sudaro aukštesnei sričiai materialinį pagrindą ir materialines sąlygas. Viso gyvenimo apačioje, kaip visko materialinis pagrindas, yra *prigimtis.* Atsirėmęs į prigimtį, žmogus kūrybine savo dvasia kuria *kultūrą.* Galop Dievas ir žmogus laisvu bendradarbiavimu atbaigia religijos priemonėmis tai, kas buvo pradėta prigimties ir kas buvo tęsta toliau kultūros, nes, prof. St. Šalkauskio pažiūra, nei prigimtis, nei kultūra gyvenimo atbaigti neįstengia. Atbaigiamoji gyvenimo sritis yra *religija.* Ji iškyla aukščiau ir už prigimtį, ir už kultūrą ir netelpa nei vienoje, nei antroje.

Visos šitos trys gyvenimo sritys nėra viena nuo antros *atskirtos.* Bet visos jos yra *skirtingos.* „Religijos ir kultūros,— sako prof. Šalkauskis,— negalima dirbtinai perskirti, kaip kad negalima atskirti kultūros nuo prigimties. Prigimtis yra materialinis pagrindas, arba atrama, kultūrai. Panašiai prigimtis ir kultūra abi tarnauja žmogaus gyvenime prigimtuoju pagrindu, arba atrama, religijai. Jei kultūra apimtų ir religiją, tai reikštų, kad religija savo esme nėra aukštesnė už kultūrą, o savo plotu net siauresnė už jąją. Iš tikrųjų religija tam tikra prasme apima ir prigimtį, ir kultūrą, ir būtent todėl, kad religijai pridera jungti visą žmogaus gyvenimą vienu dieviškuoju pradu"[74]. Tas pat yra santykiuose tarp prigimties ir kultūros. Kultūra apima savimi prigimtį, bet ji turi dar tai, kas ją nuo prigimties skiria, būtent *sąmoningą žmogaus veikimą,* ko nėra prigimties gyvenime. Šitokie santykiai tarp atskirų gyvenimo sričių rodo, kad prof. Šalkauskio gyvenimo filosofija yra pagrįsta vadinamuoju *įėmimo dėsniu* (lex intussusceptionis). Šitas dėsnis reikalauja, kad aukštesnės gyvenimo sritys turėtų savyje žemesniąsias, o žemesnės tarnautų kaip atrama aukštesniosioms.

Kultūra todėl prof. Šalkauskiui yra susijusi su prigimtimi kaip su materialiniu savo pagrindu. Žmogus turi savyje idėją, ir josios vedamas jis formuoja arba apipavidalina prigimtąjį objektą. Taip atsiranda kultūra. Todėl kultūriniam veikimui prof. Šalkauskis reikalauja keturių elementų: *sąmoningo žmogaus veikimo, prigimtojo objekto, suteikiamos objektui lyties* ir *aukštesnio tikslo arba idėjos.* Todėl ir kultūrinį veiksmą prof. Šalkauskis apibrėžia kaip sąmoningą žmogaus veikmę kokiam nors prigimtajam objektui tikslu apipavidalinti jį lytimi,

[74] Kultūros filosofijos metmens, 12 p.

atitinkančia aukštesnę idėją. Šitie prigimtieji objektai padaro, kad kultūra susiskirsto įvairiomis sritimis: ji gali būti realinė, arba materialinė, fizinė, ir idealinė, arba dvasinė.

Kultūrinės kūrybos srityje prof. St. Šalkauskis vysk. A. Fischer-Colbrie pavyzdžiu skiria tris pradus: *kultūrinį nusiteikimą, kultūrinį veiksmą* ir *kultūrinį padarą,* arba *subjektyvinę, aktyvinę* ir *objektyvinę* kultūros pusę. „Kultūrinis nusiteikimas,— pasak prof. St. Šalkauskio,— yra ne kas kita kaip tasai subjektyvinis pagrindas, kuris glūdi kultūros veikėjuje kaipo šio paslankumas veikti kultūriniu būdu" (užrš.)[75]. Kai šitas paslankumas pasirodo aktyviai, mes turime *kultūrinį veiksmą.* „Kultūrinis,— sako prof. Šalkauskis,— yra toks sąmoningas žmogaus veiksmas, kuriuo koks nors objektas yra apipavidalinamas lytimi, atitinkančia aukštesnę idėją" (užrš.). Tuo tarpu kultūrinė išdava yra ne kas kita kaip objektyvinis kultūrinio veiksmo atbaigimas" (užrš.). Kultūrinis veiksmas stovi viduryje tarp kultūrinio nusiteikimo ir kultūrinės išdavos ir „tarsi jungia subjektyvinį kultūros pagrindą su objektyvine kultūros išdava" (užrš.). Prof. Šalkauskis visai teisingai pastebi, kad nė vienas šitas kultūrinės kūrybos pradas, arba kultūros pusė, nesutampa su kultūra *kaip tokia.* Kultūra apima visus šiuos pradus ir tik juose visuose išskleidžia savo esmę.

Vis dėlto kiekvienas iš suminėtųjų pradų kultūros supratimui gali turėti lemiančios reikšmės. Kultūra visados yra *sistema.* Bet, kaip prof. Šalkauskis pastebi, ji gali būti „ar kultūrinių nusiteikimų sistema, ar kultūrinių veiksmų sistema, arba net kultūrinių išdavų sistema" (užrš.). Prof. Šalkauskis pripažįsta, kad visi šie dalykai yra glaudžiai vienas su kitu susiję. Bet jis neslepia, kad „vis dėlto vienai iš šitų sistemų kultūros vardas gali labiau pritikti negu kitoms" (užrš.). Ir paties prof. Šalkauskio supratimu, *„kultūros vardas labiausiai pritinka kultūrinių nusiteikimų sistemai* (mūsų pabr.— *A.M.*), nes kultūringu žmogumi arba kultūringa tauta mes vadiname tokį žmogų ir tokią tautą, kurie turi visus kultūrinius nusiteikimus, reikalingus išvystyti plačiam kultūriniam

[75] Atpasakodamas prof. St. Šalkauskio kultūros filosofijos koncepcijas, naudojausi ne tik išleistu jo veikalu, bet ir nespausdintais jo užrašais, kurie liečia specialias kultūros filosofijos problemas ir patikslina bei papildo tai, ką prof. Šalkauskis yra viešai paskelbęs. Už leidimą užrašais pasinaudoti esu prof. Šalkauskiui labai dėkingas.

veikimui ir sukurti ištisam kultūrinių išdavų lobynui... Pagrindinis kultūros supratimas yra tasai, kuris į kultūros pagrindą deda kultūrinį nusiteikimą ir todėl suteikia pirmutinei kultūros prasmei subjektyvinio pobūdžio... Subjektyvinis kultūros supratimas geriausiai atsako kultūros esmei... Aktyvinė ir objektyvinė prasmės yra antrinės, palyginant su pirmutine prasme, kokios turi kultūra, suprantama kaipo subjektyvinių kultūrinių nusiteikimų sistema" (užrš.). Prof. Šalkauskis savo kultūros filosofijoje pirmenybę atiduoda subjektyviniam kultūros pagrindui, o ne aktyviniam šito pagrindo apreiškimui ar jo sukristalizavimui objektyviniais pavidalais.

Tai yra labai reikšminga koncepcija, nes ji neleidžia vienašališkai paskęsti kultūriniame aktyvizme (prometėjiška kultūros kryptis) ar vien tik garbinti kultūros laimėjimus (miesčioniška kultūros kryptis). Abi šios vienašališkos kryptys mūsų laikų kultūroje yra aiškios. Naujieji visuomeniniai sąjūdžiai, kaip bolševizmas, fašizmas, nacionalizmas, ryškiai suka prometėjiško kultūrinio aktyvizmo linkme. Tuo tarpu tradicinis Vakarų gyvenimas vis labiau gėrisi kultūros gėrybėmis, vis labiau jomis naudojasi ir susižavi. Prometėjiškas *noras kurti* susiduria su miesčionišku *noru naudotis.* Galima tikėtis, kad šitame susidūrime prometėjiškas nusistatymas laimės. Bet su buržuazinio nusistatymo pralaimėjimu eina greta ir kultūrinių gėrybių niekinimas, kuris kultūriniame aktyvizme darosi kas kartą ryškesnis. Dabartinis kultūrinis aktyvizmas patį *veikimą* stato aukščiau už objektyvines gėrybes. Čia veikimas yra laikomas naujai atbudusių, jaunų, vyriškų jėgų išsiveržimu ir savotiškai pirmykščiu sveikos prigimties žaismu: „Am Anfang war die Tat" (Goethe, „Faustas"). Ar šitas veikimas susikristalizuos objektyviniais pavidalais ir kokios reikšmės šitie pavidalai turės, dabartiniam kultūriniam aktyvizmui nedaug terūpi. Todėl aiškus prof. Šalkauskio *subjektyvinio* kultūros pagrindo pabrėžimas dabartinei kultūros filosofijai turi didelės reikšmės. *Prometėjiškos kančios ir miesčioniško bankroto kultūra gali išvengti tik tada, kai ji atsiremia ne į veiksmą ir ne į padarą, bet į išvidinį žmogaus nusiteikimą, kuris įprasmina veiksmą ir kuris gaivina padarą.*

Pabrėždamas subjektyvinį kultūros pagrindą ir kultūros vardą pirmoje eilėje skirdamas kultūrinių žmogaus *nusiteikimų* sistemai, prof. St. Šalkauskis nuosekliai

duoda tokį kultūros apibrėžimą: „Kultūra yra toks žmogaus prigimties ištobulinimas, kuris atsiekiamas žmogiškojo veikimo priemonėmis ir kuris, kaipo besireiškiąs pastoviais nusiteikimais, nuteikia žmogų tolimesniam veikimui, apipavidalinančiam veikiamuosius objektus lytimis, atsakančiomis aukštesnėms idėjoms" (užrš.). Tiesa,— prof. Šalkauskis ir pats tai pripažįsta,— šitoji apibrėžtis yra gana paini. Bet joje yra organiškai sutelkti visi kultūros pradai, ir ji neturi savyje neišaiškintų dalykų. Reikia taip pat pastebėti, kad prof. Šalkauskio kultūros apibrėžtis yra panaši į minėtą J. Maritaino kultūros apibrėžtį. Abiejose jose yra pabrėžiamas subjektyvinis kultūros pagrindas. Abi jos išplaukia iš tomistinės filosofijos principų.

Šitaip supranta kultūra leidžia prof. Šalkauskiui nustatyti tinkamus santykius tarp kultūros ir civilizacijos. Kultūros ir civilizacijos problema kultūros filosofijoje ligi pat mūsų dienų nebuvo radusi reikiamo išsprendimo. Kaip matėme, kai kurie kultūros filosofai, kaip Spengleris, civilizacija laiko savotišką istorinį kultūros gyvenimo tarpsnį. Civilizacija einanti po kultūros *laiko* eigoje. Kiti, kaip Berdiajevas, civilizacija laiko žmogaus dvasios kryptį į gyvenimą, suprastą daugiau gamtine, arba realine, prasme. Tuo tarpu *prof. Šalkauskiui civilizacija yra ne kas kita kaip objektyvinė kultūros pusė*. „Skiriant nurodyta prasme kultūrą nuo civilizacijos,— sako prof. Šalkauskis,— kultūra reikštų labiau išvidinę, arba subjektyvinę, žmonių gyvenimo pusę, kiek ji reiškiasi kultūriniais jų veiksmais; ogi civilizacija reikštų išviršinę, arba objektyvinę, gyvenimo pusę arba net kultūrinių išdavų visumą, kiek ji reiškiasi suorganizuoto visuomeninio gyvenimo lytimis. Trumpai tariant, civilizacija yra kultūros objektyvacija visuomenėje išviršinėmis priemonėmis. . . .Kultūra ir civilizacija taip santykiuoja tarp savęs, kaip subjektyvinė ir objektyvinė vieno dalyko pusės. Einant šita linkme, galima sakyti, civilizacija ir kultūra taip laikos viena antros, kaip padaras veikimo, iš kurio jis kilęs, kaip išdava savo priežasties. . . Tokiu būdu kultūra ir civilizacija yra tarsi dvi pusės vieno ir to pačio dalyko, kaip kad kiekviename žmogaus veiksme yra subjekto ir objekto: asmens, kuris veikia, ir daikto, kuris yra veikiamas ir kuris tampa padaru"[76].

[76] Op. cit., 9—10 p.

Šitaip supratęs kultūros santykius su civilizacija, prof. Šalkauskis atmeta Spenglerio pažiūrą į civilizacijos, kaip atskiro tarpsnio, ėjimą po kultūros istorinėje gyvenimo eigoje. Civilizacija prof. Šalkauskiui nėra atskiras tarpsnis po kultūros, bet *civilizacija visur ir visados eina sykiu su kultūra,* nors žmogaus dvasia vieną sykį gali labiau vertinti išvidinę kūrybą, o kitą sykį labiau krypti į išviršinius objektyvinius laimėjimus. Dar daugiau. Prof. Šalkauskis mano, kad „kultūros laipsniui atitinka ir civilizacijos laipsnis, nes kultūra ir civilizacija yra tarp savęs priežastingumo sąryšyje. ... Kultūra ir civilizacija yra surištos tarp savęs savo plėtotėje priežastingumo santykiu taip, kad kultūra yra pagrindinė veikiamoji priežastis civilizacijai. Todėl jei nyksta visuomenėje kultūra su visais kultūriniais nusiteikimais, tai turi nykti ir išviršinė civilizacija tame laipsnyje, kuriame ji priklauso nuolatos gaivinančios kultūrinės kūrybos. Taip supratus kultūros ir civilizacijos santykiavimą, negalima kalbėti apie tai, kad gali būti viena gadynė, pareikšta kultūros viešpatavimu, ir kad gali po jos eiti kita gadynė, pareikšta civilizacijos viešpatavimu, kaip tai įsivaizduoja Spengleris"[77].

Analoginių santykių, pasak prof. Šalkauskio, yra ir kitose gyvenimo srityse. Ir jose esama subjektyvinės ir objektyvinės pusės, kurios sudaro du neatskiriamu, nors ir skirtingu, dalyku. „Prigimtis yra žmogui tai, kas yra jam prigiję iš nuošalinio gamtos pasaulio. Todėl prigimtis įeina į žmogaus gyvenimą kaip palenkta žmogaus subjektui gamta, bet sykiu besireiškianti jame ir savo dėsningumu. Gamta tuo tarpu yra priešpastatoma žmogui kaipo tam tikras objektas. Tokiu būdu prigimtis ir gamta sudaro subjektyvinę ir objektyvinę, arba, kitaip tariant, išvidinę ir išviršinę, gyvenimo pusę. Ir religinėje srityje yra skirtumas tarp subjektyvinės ir objektyvinės pusės. Kai kalbama apie žmogaus religiją, savaime laikoma galvoje tai, kas darosi žmoguje jam santykiuojant su Dievu. Kai kalbama apie tai, kaip religijos apraiškos objektyviai pasireiškia išviršinėmis priemonėmis, dera jau kalbėti apie tą aukščiausią objektyvuotą religinių apraiškų organizaciją, kuri vadinama Bažnyčios vardu. Tuo būdu subjektyvinę žmogaus gyvenimo pusę užpildo prigimtis, kultūra ir religija; tuo tarpu objekty-

[77] Op. cit., 10—11 p.

vinę gyvenimo pusę sudaro gamta, civilizacija ir Bažnyčia. ... Gamta yra kultūrai panaudojama medžiaga. Gamta ir kultūra yra Bažnyčiai panaudojama medžiaga, ir būtent todėl, kad Bažnyčia yra objektyvuotas, organizuotas ir regimas religijos reiškimasis mūsų pasaulyje. Kitaip tariant, Bažnyčia taip laikosi religijos, kaip kad civilizacija — kultūros arba gamta — prigimties"[78].

Tokie yra, pasak prof. Šalkauskio, atskirų gyvenimo sričių santykiai, ir tokia yra kultūros bei civilizacijos vieta visoje gyvenimo santvarkoje. Kultūra apipavidalina gamtą ir pati tarnauja materialine atrama religijai — Bažnyčiai.

Plačią ir painią kultūros problemą prof. Šalkauskis nagrinėja pagal keturias Aristotelio priežastis: *vykdančiąją, materialinę, formalinę* ir *siekiamąją.*

Vykdančioji kultūros priežastis arba kultūros kūrėjas yra žmogus *kaip asmuo,* vadinasi, kaip laisvas ir sąmoningas padaras. Žmogus pačia savo prigimties struktūra patenkina kultūrinio veiksmo reikalavimus ir tuo pačiu yra kultūros veikėjas iš prigimties. Kultūriniame veiksme, kaip jau buvo minėta, yra prigimtasis objektas ir aukštesnė idėja, pagal kurią šitas objektas yra apipavidalinamas. Žmogaus prigimtis patenkina abu šituos kultūrinio veiksmo pradus. „Prigimtasis objektas visuomet šiaip ar taip surištas su materialiniu mūsų pasauliu, atitinka mūsų kūnui, per kurį jis patenka į mūsų vidaus pasaulį. Aukštesnė idėja, kuri kultūriniam veiksmui suteikia aukštesnės prasmės, atitinka mūsų sielai, kurios veikime ji pajėgia reikštis mūsų pasaulyje". Dvilypė žmogaus prigimtis yra pagrindinė sąlyga kultūrinei kūrybai. Vis dėlto „žmogus yra kultūros kūrėjas ne gyvuliškuoju savo pobūdžiu, bet ta savo prigimties puse, kuri sudaro, kad jis yra sąmoningas bei laisvas asmuo"[79]. Kultūrinės kūrybos pagrindinė žymė, pasak prof. Šalkauskio, yra prigimties bei gamtos apipavidalinimas pagal idėją. Todėl idėjos buvimas žmogaus darbuose ir laisvas bei sąmoningas šita idėja vadovavimasis sudaro sykiu pagrindinę žmogaus, kaip kultūrinio veikėjo, žymę. *Idėja yra išvidinis veikiamasis kultūrinės kūrybos motyvas.*

„Kultūriniame veiksme idėja yra egzempliarinė priežastis, nes ji vaidina motyvo rolę ir sykiu formuoja kulti-

[78] Op. cit., 11—12 p.
[79] Op. cit., 23—24 p.

vuojamo daikto lytį". Todėl „juo aukštesnis yra kultūrinio veiksmo laipsnis, juo aukštesnė ir pati idėja. Kitaip tariant, tobulėjant idėjai, tobulėja ir kultūros tipas, arba rūšis"[80]. Prof. Šalkauskis pripažįsta didelę reikšmę idėjoms kultūrinės kūrybos vyksme, nors ir žino, kad sąmoningas žmonių apsisprendimas pagal aukštąsias idėjas nėra dažnas, o istorijos eigoje jis toli gražu neturi sprendžiamosios reikšmės.

Kultūros kūrėjai yra ne tik žmogus kaip asmuo, bet ir *žmogiškoji bendruomenė*. Tarp šitų dviejų polių prof. Šalkauskis taip pat nori surasti sintetinį ryšį, nes paprastai kultūros filosofija krypsta tai į vieną, tai į antrą. Žmogus gali būti *individas* ir gali būti *asmuo*. Kaip individas žmogus yra masės dalelė, masės priklausomas ir josios apsprendžiamas. Kaip asmuo žmogus iškyla aukščiau už masę, nors niekados negali išsilaisvinti nuo bendruomenės. Bet šitoji bendruomenė, susidedanti iš laisvų ir sąmoningų asmenų, jau nebėra masė, bet *visuomenė*. „Žmogiškasis individas, virsdamas susipratusiu asmeniu, vis labiau darosi nepriklausomas nuo minios, arba nuo masės. Bet asmuo, besiemancipuodamas nuo masės sąmonės viešpatavimo, sykiu pakelia šitą masę į aukštesnį sutelktinio gyvenimo laipsnį. Sulig tuo, kaip inertingi individai tampa sąmoningai apsisprendusiais asmenimis, pati masė virsta susipratusia visuomene"[81]. Kol žmogus gyvena susijęs savo pasąmone su mase, tol šitoji masė valdo jo kūrybinį veikimą ir tol kultūros kūrimo persvara tenka *bendruomenei*. Šituo atžvilgiu kultūrinio kolektyvizmo teigimas yra teisingas. Bet šis kolektyvizmas nemato, kad juo labiau žmogus išsivaduoja iš masės diktatūros, juo labiau jis tampa asmeniu, tuo labiau jis virsta kultūros kūrėju, ir kultūros kūrimas sąmoningoje visuomenėje yra *atskirų asmenų* persvaroje. Šiuo atžvilgiu yra teisingas kultūrinis individualizmas. Masės valdoma ir vedama kultūra sudaro, pasak prof. Šalkauskio, *liaudies kūrybą*. „Sutelktinė, arba kolektyvinė, kūryba nežino autorių asmenų; ji yra beasmenė. Intelektualinė šviesuomenės kultūra yra pareikšta tarsi gairėmis atskirų asmenų darbais ir atsiekimais: ji yra asmeninga. Liaudies kultūrai vadovauja sutelktinis masės instinktas, šviesuomenės kul-

[80] Op. cit., 34 p.
[81] Op. cit., 30—31 p.

tūrinėje kūryboje vyrauja atskiro asmens sąmonybė"[82]. *Liaudies ir šviesuomenės kultūros pagrindų suvokimu prof. Šalkauskis sėkmingai išsprendžia kultūrinio kolektyvizmo ir kultūrinio individualizmo ginčą.* Kultūros kūrėjai yra ir asmuo, ir visuomenė, bet nelygios reikšmės ir ne ta pačia prasme. „Pirmaeilis veiksnys sutelktinėje liaudies kultūroje yra masė, antraeilis veiksnys — individas; pirmaeilis veiksnys individualinėje šviesuomenės kultūroje yra asmuo, antraeilis veiksnys — visuomenė"[83].

Materialinė kultūros priežastis, pasak prof. Šalkauskio, yra *gamta* ir *prigimtis*. Jos sudaro tas materialines aplinkybes, arba tas materialines sąlygas, kuriose kultūrinė kūryba gali vykti. Šitų sąlygų, arba aplinkybių, yra trejetas: „iš viršaus — gamta, iš vidaus — prigimtis ir iš juodviejų santykiavimo pusės — ūkis"[84].

„Gamtos vardu paprastai vadinamas materialinis, arba daiktingas, pasaulis, apsupąs žmogų ir sudaraąs, jo supratimu, vieną visumą"[85]. Žmogus savo gyvenime daro skirtumą tarp savo asmens ir išviršinio pasaulio. Kultūriniu atžvilgiu šitas skirtumas yra labai svarbus, nes žmogus gali ryžtis apipavidalinti gamtą, vadinasi, kurti kultūrą, tik tada, kai jis šitą gamtą suvokia kaip skirtingą nuo savęs objektą, kaip kažką šalia savęs, ką jis gali įveikti ir formuoti. Todėl „gamtos apvaldymas ir vadovavimas savaimingai jos kūrybai sudaro būtiną kultūros pagrindą. ⟨...⟩ Sulig tuo momentu, kai ima reikštis šita žmogaus vadovybė gamtos pasaulyje, žmogus pasireiškia kaip kultūrinis kūrėjas... Kalbant apie kultūrinį žmogaus santykiavimą su gamta, tenka konstatuoti šitokios išvados. Materialine savo puse žmogus priklauso nuo gamtos pasaulio ir yra palenktas jo priežastingam dėsningumui. Giliausia savo sielos esme žmogus priklauso dvasiniam pasauliui ir todėl yra šitoje srityje laisvas nuo gamtos prievartos. Palenkdamas realinę savo materialinio gyvenimo tvarką idealinei savo dvasinės esmės tvarkai, žmogus tuo pačiu palenkia gamtos pasaulį idėjinei savo vadovybei. Sulig tuo išvidinis gamtos tikslingumas pereina į išviršinį tikslingumą, nustatomą žmogaus laisvu apsisprendimu pagal idealines pasaulio normas. Tačiau šitoks žmogaus pašaukimas yra labiau idealinis jo uždavinys negu

[82] Op. cit., 31 p.
[83] Op. cit., 33 p.
[84] Op. cit., 40 p.
[85] Op. cit., ibid.

visuotinai įvykęs faktas. Žmogus atsipalaiduoja nuo gamtos prievartos kultūriniame veiksme. Todėl žmogaus nepriklausomumas nuo gamtos gali būti matuojamas jo kultūringumo laipsniu. Betgi šitam nepriklausomumui yra visuomet aprėžtos ribos prigimtojo gyvenimo aplinkybėse"[86]. Tobulas išsivadavimas iš gamtos ir tobulas josios apvaldymas yra galimas tik religinio perkeitimo aktu, kas reiškia istorinės ir kultūrinės gyvenimo tvarkos galą.

Išvidinė materialinė kultūros aplinkybė yra pati *fizinė* žmogaus prigimtis, kuri sudaro jungiamąją grandį tarp medžiaginio ir dvasinio pasaulio. Fizine savo prigimtimi žmogus yra palenktas visuotinės gamtos dėsningumui. Bet, iš kitos pusės, per šitą prigimtį jis kaip tik ir daro kultivuojamosios įtakos visai gamtai. Taip pat fizinė prigimtis yra pirmutinė ir artimiausia sritis, kur žmogus gali apreikšti kultūrinį savo veikimą. „Štai kodėl,— sako prof. Šalkauskis,— mokslininkai kartais įžvelgia kultūros esmėje ne ką kitą kaip sėkmingą kovą su gyvuliu pačiame žmoguje. Ir iš tikro gyvulio suvaldymas savyje yra gal svarbiausia tikro kultūringumo sąlyga"[87]. Kultūrinės kūrybos kryptis gali daugiau liesti arba išviršinę gamtą, arba išvidinę prigimtį. Pirmu atveju mes gausime *materialinę kultūrą*, antru atveju — *fizinę kultūrą*. Kraštutiniais tokių kultūrų tipais prof. Šalkauskis laiko Amerikos ir Indijos kultūras. Amerikietis yra labai aktingai nusiteikęs gamtos atžvilgiu, indas yra ypatingai susirūpinęs savo prigimtimi. Todėl Amerika šiandien yra žinoma kaip nuostabaus *gamtos* apvaldymo šalis. Tuo tarpu Indija mus stebina nepaprastu išvidinės *prigimties* palenkimu dvasiai.

Gamtos ir prigimties santykiavimas įvyksta, pasak prof. Šalkauskio, *ūkyje*. „Ūkis yra žmogaus tikslingai organizuojamas tenkinimas savo reikalų materialinėmis gėrybėmis"[88]. Kadangi šitų bendriausių ir pagrindinių reikalų tenkinimas yra būtinas, kad būtų galima sudaryti sąlygų aukštesnėms vertybėms, todėl „ūkis yra materialinis pagrindas žmogaus aukštesnei kultūrai klestėti ir sykiu pirmas kultūrinės kūrybos laipsnis"[89]. Bet ūkyje

[86] Op. cit., 40, 44 p.
[87] 47 p.
[88] Op. cit., 51 p.
[89] Ibid.

kaip tik ir pasireiškia žmogaus reikalų dvilypumas, ir čia užsimezga didi kultūros drama. Kai kurie fiziniai žmogaus reikalai leidžia save pajusti visuotiniu ir būtinu būdu. Tuo tarpu dvasiniai reikalai yra daugiau potencialaus ir nepastovaus pobūdžio. Šitas fizinių ir dvasinių reikalų skirtingumas kaip tik ir leidžia prof. Šalkauskiui spėti, „kad galutinėje sąskaitoje visai žmonijos istorijai prigimtojo mūsų gyvenimo aplinkybėse materialiniai, bet ne dvasiniai reikalai gali turėti nelemtos persvaros"[90]. Istorijos eigoje vis didesnė žmonių masė apsispręs tik už materialinius reikalus, nepaisydama arba net neigdama dvasinius. „Materialiniai reikalai, imami ilgesnėje distancijoje ir didelėse žmonių masėse, įgauna visuomenės gyvenimo persvaros, palyginant su dvasiniais reikalais. Šita materialinių reikalų persvara žmonijos gyvenime yra neabejojant tam tikra josios tragedija, kuri dideliu matu atvaizduoja tą individo tragediją, kurią sudaro jam mirtis kaipo materialinių nuošalinių jėgų įsigalėjimas jo kūne. . . Panašus materialinių veiksnių įsigalėjimas įvyksta ir visuomenės gyvenime, kai materialiniai reikalai ir motyvai įveikia dvasinius reikalus ir motyvus"[91]. Todėl ūkis, kuris specialiai yra kuriamas šitiems materialiniams reikalams patenkinti, nors ir yra pagrindas aukštesnės kūrybos rūšims, bet sykiu jis yra ir kultūrinio žmogaus gyvenimo tragizmo šaltinis. Ūkyje žmogus atsipalaiduoja nuo gamtos prievartos ir ją palenkia savo reikalams. Bet šitas palenkimas gali tarnauti dažnai tik fiziniam žmogaus pradui, paties šito prado nepalenkiant aukštesnei dvasios esmei ir aukštesniems dvasiniams reikalams. Tokiu atveju kaip tik ir kyla kultūrinio gyvenimo tragika. „Kai gamta yra palenkiama materialinės žmogaus prigimties užgaidoms, yra gaunamas tasai praktiškas ekonomizmas, ant kurio pagrindo užsimezga istorinė žmonijos tragedija. Visai todėl yra priimtinas kultūros filosofijos supratimas, pagal kurį jinai yra tam tikros tragedijos filosofija. Kalbamoji tragedija užsimezga ant materialinio gyvenimo pagrindo, išsiplėtoja ir įgauna ypatingos įtampos aukštesnes kultūros srityje kaipo prometėjizmo problema ir teranda vienintelio galimo išsimezgimo religijos srityje"[92]. Pagrindinis ir vienintelis dės-

[90] Op. cit., 52 p.
[91] Op. cit., 55 p.
[92] Op. cit., 60 p.

nis, kuris gali apsaugoti žmoniją nuo šitokios tragedijos, yra tinkami santykiai tarp prigimties ir gamtos. „Vienintelė ir normali linkmė čia yra ta, kurioje žmogus palenkia gamtą savo prigimčiai, o paskui pačią prigimtį palenkia aukštesnei savo esmei, aukštesniems idėjiniams motyvams"[93]. Bet šitoks teorinis reikalavimas žmonijos istorinio gyvenimo eigoje nėra ir nebus įvykdomas, nebent čia įvyktų specialus antgamtinių veiksnių įsikišimas. Istorija eina į materialinių veiksnių persvarą ir tuo pačiu į savo pačios galą. Ūkio filosofija, išvystyta ligi galutinių išvadų, visados yra apokaliptinės nuotaikos filosofija.

Pagrindinių kultūros lyčių prof. Šalkauskis skiria trejetą: *žinią, dorą* ir *meną*. Šitų lyčių kilmę prof. Šalkauskis išveda iš sielos santykių su kūnu. Jis sako, kad „žmogaus rolė gamtos pasauly yra analogiška rolei, kurios turi protinga žmogaus siela žmogaus fizinės prigimties atžvilgiu"[94]. Tuo tarpu fizinės žmogaus prigimties kultivavimas gali eiti trejopa kryptimi. „Jei fizinė žmogaus prigimtis yra imama objektu, kad palenktų ją proto galiai, kad šita galia realizuotų savo galimybes pažinime, turime intelektualinę kultūrą. Išlavinti proto galią yra ne kas kita kaip realizuoti proto galimybes toje pojustinėje medžiagoje, kurios patiekia fizinė žmogaus prigimtis. Jei toliau fizinė žmogaus prigimtis imama veikiamuoju objektu tikslu palenkti ją valios galiai, kad valia realizuotų savo galimybes doroje, turime dorinę, arba etinę, kultūrą. Išauklėti valios galia yra ne kas kita kaip realizuoti valios galimybes prigimtajame žmogaus gyvenime. Jei pagaliau veikiamuoju objektu yra imama fizinė žmogaus prigimtis tikslu palenkti ją estetiniam jausmui, kad žmogus galėtų realizuoti kuriamąsias savo galimybes dailiajame mene, turime estetinę kultūrą"[95]. Kadangi, prof. Šalkauskio pažiūra, fizinė kultūra visados yra parengiamasis laipsnis aukštesnei humanitarinei kultūrai, todėl ir pagrindiniai sielos santykiavimo būdai su fiziniu žmogaus pradu apsprendžia ir aukštesnių kultūros lyčių kilimą. Pagal minėtus tris santykiavimo būdus susikuria ir trys pagrindinės kultūros lytys: *žinija, dora* ir *menas*. Jas prof. Šalkauskis laiko pirmykštėmis

[93] Op. cit., 59—60 p.
[94] Op. cit., 60 p.
[95] Op. cit., 61 p.

ir pagrindinėmis. „Kur yra kultūros apraiškų, visuomet rasime vienu ar kitu būdu suderintų šitų lyčių. Todėl irgi materialinėje ir fizinėje kultūroje kaip kultūros pradus randame pažinimą, dorinį nusistatymą ir menišką sugebėjimą. Žinija remiasi proto galia ir siekia tiesos, dora remiasi valios galia ir siekia gėrio, dailė remiasi estetinėmis išgalėmis ir siekia grožio"[96].

Žinijos galutinis uždavinys, prof. Šalkauskio pažiūra, yra suvokti ne tik tai, kas yra, bet ir tai, kas turi būti. Kitaip sakant, pažinimas, kaip kultūrinis veiksmas, eina nuo loginės tiesos prie ontologinės ir galop prie idealinių pasaulio pirmavaizdžių, kurie glūdi kuriamajame Absoliuto prote. „Ėjimas nuo idėjos prie idealo yra galimas todėl, kad daiktų lytys yra realizuotos kuriamojo intelekto idėjos ir kad, iš antros pusės, žmogaus proto idėjos yra derealizuotos daiktų lytys. Derealizuodami, arba nugamtindami, daiktų lytis, mes paskaitome realizuotas jose daiktų idėjas, kurios mums leidžia irgi šį tą spręsti apie kuriamuosius pirmavaizdžius. Kaip mūsų idėjos yra, kad ir silpnos, vis dėlto kuriamųjų idėjų atspindys, taip mūsų idealai, kad ir silpni, vis dėlto yra kuriamųjų pirmavaizdžių atspindžiai. Tokiu būdu abstrakcijos ir integracijos keliu mes dešifruojame pasaulyje glūdintį dieviškąjį planą. . ."[97]

Šitas dieviškojo pasaulio plano dešifravimas yra tikras kultūrinis žmogaus veikimas. „Pažinimas tampa kultūriniu veikimu sulig tuo momentu, kaip juslinėje patirtyje žmogaus protas paskaito įvystytą joje idėją. Žmogaus protas, taip sakant, skilia tiesą iš patiriamosios medžiagos, kaip kad skiltuvu galima skilti ugnies iš titnago. Tuo pačiu protas tarsi peršviečia tamsią juslinę medžiagą, taip sakant, apipavidalina ją sąvokomis, kurios galutinėje sąskaitoje kaip integruotos, arba atstatytos tobula pilnatve, idėjos mažiau ar daugiau atitinka dieviškiesiems pirmavaizdžiams. Šitame patirtinės medžiagos apdirbime jau yra aiškus kultūrinis veikimas, turįs savyje visus kultūrinio veiksmo pradus. Veikiąs subjektas yra žmogus, besinaudojąs proto galia. Patiriamoji medžiaga yra veikiamasis intelektualinio kultūrinio veikimo objektas. Suėmimas šitos medžiagos pro protines suvokiamąsias lytis yra šitos medžiagos apipavidalini-

[96] Op. cit., 62 p.
[97] Op. cit., 65 p.

mas, arba apdirbimas. Pagaliau šitas apipavidalinimas įvyksta su pagalba protinių lyčių, kurios vadinamos sąvokomis ir kurios galutinėje sąskaitoje atitinka aukštesnėms dieviškoms idėjoms, arba pirmavaizdžiams. Apdirbdamas patiriamąją juslinę medžiagą, protas lavinasi, t.y. susidaro intelektualinė jo kultūra, kurios išdavoje išsiplėtoja objektyvuota žinija"[98].

Antroji pagrindinė kultūros lytis yra *dora*. „Dora,— prof. Šalkauskio pažiūra,— yra toji kultūros lytis, kuri reiškiasi labiausiai valios galia ir stengiasi nustatyti atitikimo santykį tarp žmogaus gyvenimo bei veikimo iš vienos pusės ir idealinės jo prigimties iš antros"[99]. Šitoji idealinė prigimtis, arba žmogaus pirmavaizdis, apima ir *žmogaus kūną*, ir *žmogaus sielą*. *Dorinio* veiksmo uždavinys yra sutapdyti faktinį žmogų su jojo pirmavaizdžiu. Todėl mūsų veiksmai yra geri ar blogi pagal tai, „ar jie atitinka, ar priešinasi šitam bendram žmogaus uždaviniui sutapti su dieviškuoju mūsų pirmavaizdžiu"[100].

Čia kaip tik ir glūdi visi kultūriniai dorinio veiksmo pradai. Kultūrinis subjektas čia yra tas pats žmogus kaip aukštesnės savo prigimties, arba savo pirmavaizdžio, atstovas. Prigimtasis objektas doroje yra faktinė žmogaus prigimtis, arba žmogus toks, koks jis yra. Kultūrinės lytys čia yra tie pastovūs nusiteikimai, kuriais faktinoji prigimtis yra apipavidalinama. Šitos lytys ir yra *dorybės*. Galop aukštesnioji idėja, pagal kurią faktinoji prigimtis yra keičiama, doroje yra žmogaus pirmavaizdis, arba dieviškoji žmogaus idėja.

Šitaip suprantama dora „gali būti imama nepriklausomai nuo antgamtinio apsireiškimo, kuris tam tikrais atvejais atremia dorą į pozityviosios religijos reikalavimus. Ten, kur dora nesurišta su pozityviosios religijos reikalavimais, gali būti kalbos apie prigimtąją dorą, kuri yra todėl ne religijos, bet kultūros apraiška"[101].

Dora idealinį pradą vykdo žmogaus prigimtyje. Bet šalia žmogaus dar yra ištisas nuošalinis materialinis pasaulis, kuris taip pat trokšta būti sutapdomas su savo pirmavaizdžiu. Šitą sutapdymą, prof. Šalkauskio pažiūra,

---

[98] Op. cit., 65—66 p.
[99] Op. cit., 69 p.
[100] Op. cit., 68 p.
[101] Op. cit., 69 p.

kaip tik ir vykdo *menas*. „Žinija,— sako prof. Šalkauskis,— turi savo uždaviniu pažinti tiesą apie tai, kas yra ir kas privalo būti. Galutinėje sąskaitoje žinijos sistema randa savo atbaigimą dieviškųjų visų daiktų pirmavaizdžių pažinime. Dora turi savo uždaviniu realizuoti gėrį žmogiškajame asmenyje, arba individualinėje jo prigimtyje. Tokiu būdu dora realizuoja žmogiškojo asmens pirmavaizdį faktinėje prigimtyje. Pagaliau dailusis menas realizuoja grožį materialiniuose prigimtojo pasaulio daiktuose kaip šitų daiktų pirmavaizdžius"[102].

Prof. Šalkauskis yra įsitikinęs, kad *tiesa, gėris ir grožis savo esme yra tas pats idealinis pradas, tik suvokiamas kitomis galiomis arba apsireiškiąs mūsų pasaulyje kitomis formomis*. „Grožyje apsireiškia pojustiniu būdu tas pats idealinis pradas, kuris žinijoje yra pažįstamas kaip pirmavaizdis ir kuris doroje yra siekiamas kaip žmogaus idealas"[103]. Žinijoje šitas pradas apsireiškia daugiau *simboliniu* būdu. „Mokslo veikalas yra intelektualinės kultūros apraiška ne tuo, kaip jis išrodo, bet tuo, ką jis simbolizuoja" (70 p.). Doroje idealinis pradas apsireiškia daugiau *išvidiniu* būdu. Tuo tarpu meno kūriniuose šitas idealinis pradas yra užčiumpamas *regimu* ir *pojustiniu* būdu. Bet tai yra apsireiškimo ir suvokimo skirtybės. Tarp tiesos, gėrio ir grožio nėra skirtumo jų esmėje.

Prof. Šalkauskis pastebi, kad *dailusis menas stovi viduryje tarp technikos ir religinio kulto*. Technika parengia dailiajam menui materialinių sąlygų. Tuo tarpu religinio kulto misterijos atbaigia tai, ką dailusis menas yra pradėjęs. Religinėse misterijose įvyksta substancialinių daikto lyčių pakeitimas ir faktinės daikto prigimties sutapdymas su idealiniu jo pirmavaizdžiu. Čia galima priminti ir Berdiajevo posakį, kad „Bažnyčios sakramentai sudaro viso pasaulio transfigūracijos prototipus"[104]. Todėl prof. Šalkauskis ir teigia, kad „dailiojo meno linkmė veda nuosekliai į religijos sritį, kur gali būti realizuojami uždaviniai, kurie nėra prieinami grynoms žmogiškosios kultūros priemonėms"[105]. Dailioji kūryba savo atbaigą randa *teurgijoje*.

---

[102] Op cit., 75 p.
[103] Op. cit., ibid.
[104] Esprit et Liberté, 354 p.
[105] *St. Šalkauskis*. Op. cit., 76 p.

Nagrinėdamas *siekiamąją* kultūros priežastį, prof. Šalkauskis skiria du kultūros tikslus: *išvidinį* ir *išviršinį*. Išvidinis kultūros tikslas yra pati kultūrinė lytis, nes ji yra realizuojama prigimtajame objekte ir josios siekia kultūrinė kūryba. „Kuriamoji kultūros lytis yra artimiausioji siekiamoji priežastis, kitaip vadinama tikslu. Tokiu tikslu ji yra jau dėl to, kad sumanymo tvarkoje ji yra kuriamuoju pirmavaizdžiu, kuris vykdymo tvarkoje yra paskutinėje vietoje kaip veiksmo išdava"[106]. Iš kitos pusės, šitoji kuriamoji kultūros lytis visados konkrečiai apsireiškia kaip tam tikra objektyvuota gėrybė. Vadinasi, *išvidinis kultūros tikslas yra šitos objektyvinės kultūrinės gėrybės.* Bet objektyvinės kultūros gėrybės, kaip jau minėjome anksčiau, prof. Šalkauskio pažiūra, sudaro *civilizaciją.* Štai kodėl prof. Šalkauskis ir sako, kad „civilizacija yra ne kas kita kaip išvidinio tikslingumo apsireiškimas aikštėn"[107]. Kultūrinis veikimas pačia savo prigimtimi siekia civilizacijos, kuri objektyviai ir regimai apreiškia išvidinius ir tiesioginius kultūros tikslus.

Jeigu kultūrinė kūryba galėtų daiktą perkeisti iš esmės, jeigu kultūrinės lytys būtų ne atsitiktinės, bet substancialinės ir jeigu žmogaus realizuojama daikte idėja visiškai atitiktų ir sutaptų su daiktų pirmavaizdžiu, tuomet objektyviniai laimėjimai būtų vienintelis kultūrinės kūrybos tikslas, nes šita kūryba čia įvykdytų tai, ko ji siekia. Bet tikrumoje taip nėra. Tikrumoje kultūros lytys yra daiktams tik atsitiktinės, jų realizavimas yra labai netobulas, ir daikto perkeitimas kultūros veiksme yra tik labai primityvus. Todėl kultūra savaime visomis savo gėrybėmis pasidaro tik atrama aukštesniam veikimui, kuris gali papildyti šituos kūrybinius žmogaus netobulumus ir atbaigti daiktus. Kultūra siekia aukštesnio gyvenimo laipsnio ir pati šitam laipsniui patarnauja. Tasai aukštesnis laipsnis, prof. Šalkauskio pažiūra, ir yra *religija.* Kultūra siekia religijos, ir religijoje ji mato savo pastangų atbaigimą. Todėl religija savaime virsta kultūros tikslu, bet jau ne išvidiniu, *tik išviršiniu.* Religija ateina kultūrai iš viršaus ir iš viršaus jai pagelbsti.

Bet prof. Šalkauskis visai teisėtai kelia klausimą, kas

---

[106] Op. cit., 80 p.
[107] Ibid.

įvyksta tada, kai žmogus atsisako nuo religijos kaip nuo kultūros tikslo ir nori pasitenkinti tik išvidiniu kultūros tikslu, civilizacijoje matydamas vienintelį kultūrinės kūrybos siekimą. Tokio klausimo iškėlimas veda mus į prometėjizmo problemą. Prometėjizmo esmė yra ta, kad žmogus pats savo jėgomis stengiasi įkūnyti realybėje daiktų pirmavaizdį, perkeisti daiktus pagal jo reikalavimus, nepaisydamas dieviškosios paramos. Šitoks nusistatymas jau glūdėjo graikų dvasios intuicijoje, iš kurios išaugo mitas apie prikaltąjį Prometėją. Savaime suprantama, kad toks nusistatymas labai aukštai iškelia žmogaus dvasią ir pažemina dievybę. Tokio nusistatymo metu išauga didžiausi kultūros laimėjimai, nes žmogaus dvasia tada apreiškia kūrybines pastangas. Bet sykiu su šitais laimėjimais eina išvidinis išsekimas ir kančia, kurią jau Aischilas išreiškė žodžiais: „Aš savo mintimis ėdu savo širdį". „Prometėjizmo esmėje,— sako prof. Šalkauskis,— yra kažkas, kas padaro iš jo save naikinančios dvasios didybę. Prometėjizmo dvasia nenurimsta miesčioniškame pasitenkinime tarp materialinių kultūros gėrybių. Ji pasižymi galingu kuriamuoju užsimojimu, kas liudija, taip ar šiaip, apie aukštą žmogaus kilmę ir taurią dvasios esmę. Bet, pasidavusi puikybės pagundai, ta pati dvasia sukausto save apribotame gyvenimo plote ir čia randa ir savo Kaukazo uolas, ir plėšrų vanagą, kuris drasko jos vidurius"[108]. Prometėjiškosios dvasios užsimojimai ir būtinas šitų užsimojimų sudužimas kaip tik ir yra ryškiausias liudytojas, kad kultūra negali išsiversti tik vienu išvidiniu tikslingumu, kad ji būtinai ir iš esmės siekia religijos kaip išviršinio savo tikslo.

Logiškas kultūros filosofijos išvystymas ligi galo aiškiai parodo, kad „materialinėje ir grynai žmogiškoje gyvenimo tvarkoje nėra veiksnių, kurie galėtų patenkinti giliausius ir aukščiausius žmogaus dvasios troškimus ir peržengti būtinas prigimties ir kultūros netobulumo ribas. Iš vienos pusės, žmogaus godumas verčia žmogų tenkinti juslingas jo užgaidas, iš kitos pusės, žmogaus dvasios puikumas verčia jį tenkintis savimi ir savo išgalėse ieškoti savo išganymo. Turint galvoje šituos faktus, reikėtų paskęsti pesimizme, atsisakius ieškoti išganymo aukštesnėje gyvenimo srityje; ir sykiu būtų nedovanotinu lengvabūdišku optimizmu pasitikėti, kad be

[108] Op. cit., 90 p.

religijos kultūrinis istorijos vyksmas gali privesti prie laimingo galo. Kadangi netobulas kultūros idealas negali patenkinti giliausių žmogaus dvasios troškimų, tenka jis papildyti tobulu religijos idealu. Tai iš tikrųjų reiškia, kad lygstamasis kultūros tikslas dera palenkti nelygstamajam religijos tikslui, arba, kitaip tariant, išvidinis kultūros tikslingumas palenkti išviršiniam religijos tikslingumui. Tuomet išeina, kad kultūros tikslai religijos atžvilgiu tegali būti vien priemonėmis, kurios įgauna tikros prasmės ir tikslingumo vien sąryšyje su religijos tikslais, kurie, tarp kitko, jos siekiami"[109]. Prof. Šalkauskio kultūros filosofija nuosekliai baigiasi perėjimu į religijos filosofiją, nes tik religijos filosofija galėtų įrodinėti, kad „religijos idealas pateisina visiškai giliausius žmogaus dvasios troškimus tobulumo bei laimingumo"[110].

Tokia yra bendriausiais bruožais prof. Šalkauskio kultūros koncepcija. Čia ji yra atpasakota daugiausia jo paties žodžiais arba bent jo terminais ir reiškimosi būdais. Kaip matome, prof. Šalkauskis yra kultūros problemą sprendęs *sisteminėje* tvarkoje. Jis yra sukūręs ištisą kultūros filosofijos sistemą. Tai yra pirmas tos rūšies žygis visoje kultūros filosofijos literatūroje. Šiandien nei Vakarų, nei Rytų filosofinėje literatūroje negalima dar rasti sisteminių kultūros filosofijos veikalų. Tai daugiausia tik atskirų problemų tyrinėjimai, Vakaruose daugiausia liečią kultūros esmę, o Rytuose — daugiausia kultūros tikslą. Prof. Šalkauskis yra pirmas davęs tegul ir trumpą kultūros problemos sisteminį sprendimą. Šiuo atžvilgiu kultūros filosofija Lietuvoje yra pralenkusi kitų šalių kultūros filosofijos išsivystymą.

Prof. Šalkauskio kultūros filosofija, kaip buvo galima pastebėti iš pagrindinių idėjų apžvalgos, pačia savo prigimtimi yra *sintetinio pobūdžio*. Vakarų kultūros problemos sprendimas yra daugiau humanistinis. Čia žmogus daugiausia pabrėžia savo jėgą ir savo galią apipavidalinti gamtą ir prigimtį. Rytų kultūros filosofijoje yra smarkiai akcentuojama kultūros netobulumas ir iš religijos laukiama pasaulio išganymo. Visa tai rytietiškąją kultūros filosofiją padaro apokaliptinę. Tuo tarpu prof. Šalkauskio kultūros filosofijoje žmogaus galia apipavidalinti

[109] Op. cit., 92 p.
[110] Op. cit., ibid.

prigimtį ir Dievo galybė perkeisti visą pasaulį yra suderintos organinėje sintezėje. Prof. Šalkauskis neneigia žmogaus reikšmės, kaip tai linksta daryti Rytų filosofai, bet taip pat neperdeda žmogaus pastangų vertės, kas pastebima Vakarų filosofijoje, kur prometėjiški užsimojimai kartais yra tiesiog demoniški. *Prof. Šalkauskis kultūrą padaro religijos atrama, o religiją — kultūros atbaiga.* Tuo būdu kultūros ir religijos, žmogaus ir Dievo santykių problema darosi laimingai išspręsta. Čia kultūra nėra pati sau tikslas, bet nė religija be kultūros nėra reikšminga. *Religija reikalauja kultūros, kad galėtų išvystyti išganomąjį savo veikimą, ir kultūra reikalauja religijos, kad galėtų įvykdyti pagrindines savo tendencijas.* Atramos ir atbaigos principas valdo visą prof. Šalkauskio gyvenimo filosofiją ir yra labai laimingai pritaikytas kultūros ir religijos problemos sprendimui. Šiuo atžvilgiu lietuviškoji kultūros filosofija iš tikro eina integralinio sintetizmo keliu ir vykdo tąją plačią sintezę, kurią lietuviškajai kultūrai yra skyręs prof. Šalkauskis: *sujungti Rytų ir Vakarų gyvenimą, veizdėjimą bei kūrybą.*

2. KULTŪROS FILOSOFIJOS SUPRATIMAS

a. Trejopos pažiūros į kultūrą

Kultūros *filosofijos* sąvoka iš esmės yra susijusi su *kultūros* sąvoka. Tiesa, kultūros filosofijos įvade, nagrinėjant kultūros filosofiją kaip mokslą, negalima visu platumu kultūros problemos pastatyti ir išspręsti. Vis dėlto net ir įvade be kultūros sąvokos, tegul ir labai bendros, negalima apsieiti. Jeigu nenorime, kad kultūros filosofijos apibrėžtis būtų tik nominalinė, vadinasi, kad ji apibrėžtų tik vardą, o ne patį dalyką, turime į ją įvesti ir kultūros sąvoką. Nominalinė apibrėžtis ne tik neatskleidžia kultūros filosofijos esmės, bet ji net neparodo, kokiu atžvilgiu kultūra yra nagrinėjama. Sakyti, pav., kad kultūros filosofija yra toji filosofinė disciplina, kuri tyrinėja kultūros pagrindus, reiškia nedaug ką pasakyti, nes šitoji apibrėžtis nepaaiškina nei materialinio, nei formalinio kultūros filosofijos objekto. Ji net nenurodo, kas yra kultūra ir kokie pagrindai čia yra tyrinėjami. Ji taip pat neatskleidžia, kokiu atžvilgiu kultūra yra tyrinė-

jama, nes ir filosofinės disciplinos gali būti skirtingos formaliniu atžvilgiu, nors materialinis jų objektas gali būti ir tas pats. Todėl *kultūros sąvoka kultūros filosofijos realinei apibrėžčiai yra būtinai reikalinga.* Tik žinodami, kas yra kultūra, galėsime suprasti, kas yra kultūros filosofija ir kokiu atžvilgiu ji šitą kultūrą tyrinėja.

Vis dėlto kultūros filosofijos įvade kultūros sąvoka negali būti išvesta iš tikrovės nagrinėjimo, arba, kaip sakoma, *a posteriori.* Čia negalima kultūros problemos tirti visu platumu. Šį uždavinį turi atlikti jau ne kultūros filosofijos įvadas, bet pati kultūros filosofija kaip tokia, būtent toji josios dalis, kuri tiria kultūros esmės problemą. Kultūros filosofijos įvade galima tik iš anksto nustatyti *savą* kultūros supratimą ir jį sugretinti su kitomis kultūrinėmis koncepcijomis. Įvade kultūros sąvoka yra nustatoma, kaip sakoma, *a priori.* Jai pateisinti ir plačiau išaiškinti turi būti skiriama visa kultūros filosofija.

Dabartinėje kultūros filosofijoje galima pastebėti *trejopas* kultūros supratimas. Dažniausiai kultūra yra suprantama *kaip gamtos formavimas arba josios apipavidalinimas.* Gamta yra visa tai, kas tarnauja kaip medžiaga žmogaus idėjoms realizuoti. Tuo tarpu kultūra yra arba pats šitų idėjų realizavimo *vyksmas,* arba šito realizavimo *gaviniai.* Šitoji pirmoji kultūros filosofijos srovė savo tyrinėjimus pradeda tuo faktu, kad žmogus savo veikimu padaro tam tikros įtakos gamtai ją perkeisdamas, pakilnindamas ir įvesdamas ją į aukštesnę buvimo tvarką. Tokią kultūros koncepciją galima pastebėti prasidedančioje prancūzų kultūros filosofijoje. J. Maritainas savo kultūros nagrinėjimus pradeda faktu, kad žmogus, kultivuodamas gamtą, išveda iš josios aukštesnių vertybių, kokių pati gamta būtų neįstengusi sukurti. Kultūra, pasak Maritaino, „yra dvasios ir laisvės darbas, prie gamtos pastangų prijungiąs savąsias"[1]. Nors minėta Maritaino studija dar yra tik pradinio pobūdžio, vis dėlto bendra linkmė jau galima ir joje pastebėti.

Jau rečiau pasitaiko kultūros *kaip dvasios objektyvavimo* supratimas. Šitoji kultūros koncepcija yra išaugusi iš Hegelio filosofijos. Hegeliui visas gyvenimas, tuo pačiu ir kultūra, buvo ne kas kita kaip objektyvinės

[1] Religion et Culture, 12 p.

dvasios, arba idėjos, įsikūnijimas ir skleidimasis, apsireiškiąs įvairiausiais pavidalais ir įvairiausiomis formomis: mokslu, menu, dorove, valstybe, politika, visuomeniniu gyvenimu ir religija. Kultūrinėje kūryboje žmogaus dvasia tarsi išeina pati iš savęs ir susikristalizuoja objektyviniais pavidalais. Šituose pavidaluose esti sutelktos dvasios ypatybės. Dvasia juose yra įsikūnijusi, virsdama tuo būdu objektyvine ir net objektyvuota dvasia. Pasak šitos koncepcijos, *kultūrinė kūryba ir yra subjektyvinės individualinės dvasios įsikūnijimas ir apsireiškimas tam tikrais regimais pavidalais.* Šita prasme kultūra kartais ir yra vadinama „dvasios eksteriorizacija" (O. Braun).

Šiai kultūros koncepcijai mūsų dienomis atstovauja *N. Hartmann*[2] ir *H. Freyer*[3].

Hartmannas sako, kad „atskiras žmogus objektyvuojasi jau savo žodžiuose, savo darbuose, savo veikime ir savo veikale. Kas buvo jo mintyse, įsikūnija jo veikime ir išeina iš jo į daiktinę tikrovę"[4]. Tai yra kiekvienos dvasios likimas. „Kiekviena gyva dvasia objektyvuojasi, asmeninė ir bendruomeninė, ir objektyvuojasi visose srityse"[5]. Hartmannas skiria tris dvasios buvimo būdus: *asmeninę dvasią,* kuri yra individuali ir subjektyvi; *objektyvinę dvasią,* kuri yra bendruomeninė ir gyvena bendruomeniniuose pavidaluose; ir galop *objektyvuotą dvasią,* gyvenančią konkrečiuose ir pastoviuose žmogaus kūriniuose. Objektyvuotoji dvasia kaip tik ir sudaro tai, ką mes šiandien vadiname kultūros gyvenimu su visomis jo formomis ir apraiškomis. Šitoji objektyvuotoji dvasia yra skirtinga ir nuo asmeninės dvasios, ir nuo gyvos objektyvinės dvasios. Ji jau yra išėjusi iš asmens gyvenimo. Bet ji taip pat jau yra atsipalaidavusi ir nuo bendruomenės. Objektyvuota dvasia nėra gyva, todėl ji yra neišsivystanti, bet sykiu ir nemirštanti. „Kūrinys,— sako Hartmannas,— pergyvena savo kūrėją. . . Gyva dvasia, vis tiek ar ji bus asmeninė, ar bendruomeninė, yra palenkta gyvybės dėsniui: ji yra palenkta mirčiai. . . Kitaip yra su dvasios padarais, su dvasinėmis gėrybėmis. Jos yra palenktos kitokiam dėsniui: kadangi jos nėra gyvos, jos ir nemiršta su gyvaisiais. . . Objektyvaci-

[2] Plg. Das Problem des geistigen Seins, Berlin u. Leipzig, 1933.
[3] Plg. Theorie des objektiven Geistes, Leipzig u. Berlin, 1934.
[4] Op. cit., 349 p.
[5] Op. cit., 350 p.

jos kaip tokios neturi jokio aprėžto gyvenimo tarpsnio, nes jos nėra gyvos"[6].

Freyeris pačioje objektyvinėje dvasioje skiria tris josios apsireiškimo būdus. Objektyvinė dvasia visų pirma yra *būtis*. Freyeriui objektyvinės dvasios kaip būties buvimas yra aiškus ir kasdieninis dalykas. „Kas apsupa mus kaip kultūringus žmones?" — klausia Freyeris. „Ne gamta,— jis atsako,— ne dėsningas ir dvasiai svetimas laukinių jėgų susibėgimas, bet ankštas sąmyšis šių pastarųjų ir dvasios objektyvacijų"[7]. Dvasios objektyvacijos mus apsupa iš visų pusių, ir mūsų gyvenimas yra be jų neįmanomas. Objektyvinė dvasia kaip būtis apreiškia savo buvimą ir savo prasmę per ženklą. „Prasmė yra ženkle kaip gyvybė gyvame kūne. ... Prasmė įgyvina, įsielina, įdvasina ženklą; jis yra prasmės apsireiškimas materialiniame pasaulyje"[8].

Toliau objektyvi dvasia Freyeriui yra *vyksmas*, arba *procesas*. Objektyvinė dvasia kaip būtis gyvena, tiesa, tam tikruose konkrečiuose pavidaluose ir formose. Bet visos šitos formos yra ne atskirtos viena nuo kitos, tik sujungtos viename organiškame, nepertraukiamame gyvenimo procese. Objektyvinę dvasią kaip procesą Freyeris supranta ne tiek istorijos prasme, kiek kaip „imanentinę dinamiką, kuri sklinda visur, kur tik objektyvinė dvasia yra"[9]. Objektyvinė dvasia yra sykiu ir kūrybinė dvasia. Kūrybos vyksmas yra sykiu ir objektyvinės dvasios vyksmas, arba objektyvinė dvasia *kaip procesas*.

Galop Freyeris objektyvinę dvasią supranta *kaip sistemą*. Atskiri objektyvinės dvasios pavidalai organiškame žmonijos gyvenime nėra išskaldyti ar išbarstyti, bet jie kuria vieningą visuotinės kultūros sistemą. Freyeris yra įsitikinęs, kad yra *viena* žmonijos kultūra, o ne įvairių kultūrų suma, kaip savo laiku manė Spengleris. „Yra gili vienybė,— sako Freyeris,— žmogiškojo turinio, kuris sudaro kultūros prasmę, ir yra gilūs žmogaus pasikeitimai, kurie judina kultivuotos žemės istoriją"[10].

Pagrindinė kultūros kaip dvasios objektyvavimo supratimo mintis yra ta, kad *subjektyvinė dvasia žmogiškosios kūrybos metu virsta gamtinių dalykų lytimi ir tuo pačiu*

---

[6] Op. cit., 351 p.
[7] Theorie des objektiven Geistes, 16 p.
[8] Op. cit., 19—20 p.
[9] Op. cit., 76 p.
[10] Op. cit., 146 p.

tarsi išeina iš savęs. Objektyvūs šitos dvasios pavidalai sudaro kultūros būtį, pats objektyvacijos procesas sudaro kultūrinę kūrybą, o šitų pavidalų susiorganizavimas gyvenimo eigoje sudaro kultūrines sistemas.

Dar mažiau populiarus yra trečiasis kultūros supratimas, pagrįstas moderniąja *vertybių filosofija.* Nuo to laiko, kai Lotze paragino filosofuoti apie vertybes ir kai Nietzsche paskelbė visų vertybių pervertinimą, vertybės problema atsistojo naujosios filosofijos centre. Šiandien vertybių filosofija pradeda vis labiau įsigalėti filosofijos sistemoje ir vis labiau reikalauja atskiros sau vietos. Tiesa, vertybė šiandien dar nėra vienodai suprantama. Vieni ją laiko atskira nuo būties sritimi. Tuo tarpu kiti vertybę ankštai sieja su gėriu ir tuo pačiu su daikto būtimi. Taip pat nėra nė vienodų pažiūrų į vertybių pažinimą bei pergyvenimą. Čia vėl vieni vertybių pergyvenimą laiko pirmykščiu ir nepriklausomu žmogaus dvasios dalyku, tuo tarpu kiti jį ankštai riša su pasaulėžiūra. Vis dėlto vertybės idėja šiandien turi labai didelės reikšmės visam filosofiniam gyvenimui. Ji turi reikšmės ir kultūros filosofijai, ir apskritai visai kultūros problemai. Šalia kultūros kaip gamtos apipavidalinimo ir kultūros kaip dvasios objektyvavimo koncepcijos atsistoja trečioji, kultūros *kaip vertybių realizavimo* koncepcija. Jau esame minėję J. Cohno pažiūras į kultūrą, kurią jis laiko vertybės vedamo darbo rezultatu. Šita prasme ir W. Saueris sako apie kultūrą, kad ji esanti nuolatinis „gyvenimo kėlimas į vertingesnį ir vis vertingesnį laipsnį"[11]. Tą patį mano ir Johannsenas sakydamas, kad „kiekviena kultūra turi prasmę tik tada, kai ji realizuoja vertybes. Ji yra turiningas vertybių įkūnijimo vykdymas istorijos scenoje"[12]. Tiesa, šitoji kultūros koncepcija dar nėra išvystyta į ištisą kultūros filosofiją. Atskiri josios atžvilgiai dar yra sprendžiami nesisteminiu būdu. Vis dėlto ji yra reikšminga kultūros filosofijai kaip visiškai naujas bandymas suprasti kultūros prasmę ir išaiškinti josios paskyrimą. Šalia pirmųjų dviejų kultūros koncepcijų,šita trečioji koncepcija užima kultūros filosofijoje gana reikšmingą vietą[13].

---

[11] Lehrbuch der Rechts-und Sozialphilosophie, 110 p. Berlin, 1929.

[12] Deutsche Schule, 289 p., 1924.

[13] Kultūros kaip vertybių realizavimo koncepcijai reikšmingas yra ir Fr. Giese's veikalas „Philosophie der Arbeit", Halle s. S., 1932.

b. Sintetinis kultūros supratimas

Vis dėlto nė vienas iš šitų kultūros supratimų nėra pakankamas, nes nė vienas neapima kultūros visoje jos pilnumoje. Kultūra gali būti ir gamtos formavimas, ir dvasios objektyvavimas, ir vertybių realizavimas. Bet kiekvienas šitoks kultūros supratimas yra tik vieno josios atžvilgio koncepcija, *kuri paliečia ir suima į save tik vieną kurį kultūros momentą*, vieną kurį kultūros atžvilgį, bet palieka nuošaliai kultūros visumą. Kultūros fenomenas savo pilnumoje yra daugiau negu *tik* gamtos formavimas. Jau šitame formavime apsireiškia žmogaus dvasia objektyviniais pavidalais. Iš kitos pusės, šitas formavimas visados yra surištas su vertybėmis. Todėl jeigu mes žiūrime į kultūrą *tik* kaip į gamtos formavimą, mes praleidžiame paties šito formavimo pradus. Bet kultūra taip pat nėra nė *tik* dvasios objektyvavimas. Dvasios apsireiškimas regimais pavidalais vyksta per gamtinio pasaulio keitimą. Tuo tarpu šitas gamtos keitimas kultūrai yra nė kiek ne mažiau charakteringas kaip ir dvasios apsireiškimas. Kultūra nėra nė *tik* vertybių realizavimas. Vertybės gali būti realizuotos tik gamtos parengtose materialinėse aplinkybėse, kas suponuoja gamtos perkeitimą ir josios apipavidalinimą. Iš kitos pusės, vertybių realizavimas ne tik keičia gamtą, bet sykiu apreiškia ir žmogaus dvasią, kurios struktūra išeina aikštėn vertybių realizavimo lytyse.

Visi šitie trys kultūros momentai — gamtos formavimas, dvasios objektyvavimas ir vertybių realizavimas — yra vienas su kitu iš esmės susiję ir vienas kitą savyje turį. Todėl kiekvienas jų perskyrimas ir nagrinėjimas skyrium yra vienašališkas ir tuo pačiu neapimąs kultūros esmės josios visumoje. Todėl ir kultūros filosofija, į kurios pagrindą yra padėta tik viena kuri aukščiau minėta kultūros koncepcija, nėra pilnutinė ir kultūros problemos tobulai išspręsti negali. Pilnutinei kultūros filosofijai yra reikalingas toks kultūros supratimas, kuris visas aukščiau minėtąsias kultūros koncepcijas suvestų į vieną organišką sintezę.

Iš kitos pusės, kiekvienas minėtasis kultūros supratimas paliečia daugiau tai, kas yra kultūra savo apraiškose, bet ne tai, kas ji yra savo esmėje. Kai sakoma, kad kultūra yra gamtos apipavidalinimas, kad ji yra dvasios objektyvavimas ar vertybių realizavimas, mes iš esmės pasakome

tik tai, kuo kultūra apsireiškia iš viršaus, kuo ji yra prieinama paprastam stebėjimui ir paprastam suvokimui. Bet kultūros gelmės, pati giliausia josios esmė mums tokiais atvejais lieka paslaptis. Tuo tarpu kultūros filosofija, jeigu ji nori atlikti jai skiriamą uždavinį, kaip tik ir turi atskleisti šitas gelmes. Ji turi pažvelgti į patį kultūros dugną, ji turi suvokti kultūrą ne tik josios apraiškose, bet josios esmėje ir viso gyvenimo perspektyvoje. Tuo tarpu kiekviena minėtoji kultūros koncepcija kaip tik ir kliudo kultūros filosofijai pastatyti kultūros problemą visu josios gilumu. Reikia todėl surasti tokį kultūros supratimą, kuris ir sintetiškai aprėptų visas minėtąsias kultūros koncepcijas ir sykiu vestų ne tiek į kultūros fenomeno periferiją, kiek į patį jojo centrą.

Toks sintetinis kultūros supratimas yra kultūros *kaip žmogiškosios kūrybos* koncepcija. *Kultūra yra žmogiškoji kūryba.* Štai kultūros sąvoka, kuri turi būti įvesta į kultūros filosofijos apibrėžtį. Sakydami, kad kultūra yra žmogiškoji kūryba, mes ją norime atskirti nuo prigimtosios ir dieviškosios kūrybos. Kūrybinė yra kiekviena esybė: ir gyvybė, ir dvasia, ir Dievas. Bet kiekvienos esybės kūryba yra kitokia. Gyvybės kūryba organizuojasi gamtos pavidalais. Dievo kūryba apsireiškia bet kurios esybės sukūrimu iš nebūties. Tuo tarpu žmogiškosios dvasios kūryba reiškiasi kultūros lytimis. Šitaip suprasta kultūra neverčia tyrinėtojo aprėžti kultūros problemos tik *vienu* kuriuo atžvilgiu. Ča jis ją gali tirti *visoje* jos pilnumoje. Visa, kas tik liečia žmogaus kūrybą, čia turi būti apimta ir ištirta iki pačių giliausių pagrindų. Iš kitos pusės, kūrybos koncepcija kultūrai nėra periferinis dalykas. Kultūra kaip kūryba apsireiškia ne iš viršaus, bet žmogiškame veikime atskleidžia pačią ontologinę savo esmę. Kultūros kaip žmogiškosios kūrybos supratimas leidžia kultūros problemą pastatyti ir išspręsti ne tik siauru mūsų gyvenimo, bet sykiu ir kosminiu atžvilgiu.

Kūrybos sąvoka čia tinka dar ir todėl, kad ji gali būti pritaikyta labai įvairiam kultūros supratimui. Kultūra kartais yra suprantama kaip išvidinis žmogaus nusiteikimas. Kartais ji yra laikoma kūrybiniu žmogaus veikimu. Kartais josios vardu yra vadinami objektyviniai laimėjimai, arba tai, ką prof. Šalkauskis vadina *civilizacija.* Kūrybos sąvoka kaip tik ir atitinka visas šitas kultūros reikšmes. Kūryba taip pat gali būti suprasta ir dažnai tikrumoje suprantama ir kaip išvidinis nusiteiki-

mas, ir kaip pats kuriamasis aktas, ir galop kaip šito akto padarai. Todėl ir šiuo atžvilgiu tarp kūrybos ir kultūros sąvokų yra didelis panašumas.

Iš kitos pusės, kultūros kaip žmogiškosios kūrybos koncepcija apima visus minėtus kultūros supratimus. *Žmogiškoji kūryba yra visų pirma gamtos apipavidalinimas.* Kūrybinis aktas reikalauja tam tikro medžiaginio substrato, kuriame yra realizuojamos kuriamosios idėjos. Ir šitas realizavimas čia kaip tik ir įvyksta gamtos formavimu, kuriuo medžiaginiams dalykams yra suteikiamos aukštesnės lytys. *Žmogiškoji kūryba yra ir dvasios objektyvavimas.* Kūrybinis aktas, realizuodamas idėją, ją realizuoja tokią, kokia ji yra žmogaus dvasioje, ir taip, kaip ji šitos dvasios buvo sukurta. Kiekvienoje kuriamojoje idėjoje glūdi įvystyta ją turinčios dvasios struktūra. Todėl kai šitoji idėja yra realizuojama regimu pavidalu, ji ne tik pati apsireiškia (ir apsigyvena) šalip dvasios, bet per ją ir pati dvasia tarsi išeina iš savęs ir įsikūnija objektyviniame pasaulyje. Štai dėl ko yra sakoma, kad kūrėjas gyvena savo kūriniuose. Ir štai dėl ko žmogaus kūryba yra sykiu ir jo dvasios objektyvavimas. *Žmogiškoji kūryba yra ir vertybių realizavimas.* Daiktas yra vertingas tik tada, kai jis turi savyje įkūnytą aukštesnę idėją. Vertybių realizavimas tikrumoje visados reiškia šitų aukštesnių idėjų įkūnijimą. Tai ir yra pagrindinis žmogiškosios kūrybos uždavinys.

Todėl žmogiškoji kūryba apima ir gamtos formavimą, ir dvasios objektyvavimą, ir vertybių realizavimą. Visi šitie trys dalykai yra tik atskiri žmogaus kūrybos momentai, kurie visi trys vykdomi *kartu*, ir todėl kūrybos sąvokoje jie organiškai vienas su kitu susijungia. Jie gali būti atskiri kultūros nagrinėjimo atžvilgiai. Bet nė vienas iš jų neišsemia kultūros esmės, nes nė vienas nesudaro žmogiškosios kūrybos esmės. Giliausią žmogiškosios kūrybos esmę sudaro josios *originalumas,* arba pagaminimas naujo daikto *kaip tokio* (productio rei ex nihilo sui). Tai sykiu yra ir kultūros esmė.

Šitokia kultūros koncepcija atrodo esanti tinkamesnė negu kuri kita, nes ji apima kultūrą visoje josios pilnumoje ir leidžia ištirti pačias josios gelmes. Kultūros filosofijai ji gali būti labai vaisinga.

Kultūros kaip žmogiškosios kūrybos koncepcijos pradmenų galima rasti jau ir dabartinėje kultūros filosofijoje. Otto Braunas dar 1912 metais yra išleidęs „Grundriss

einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie" (Leipzig). Šitame savo veikale Braunas pirmą sykį yra bandęs suvokti kultūrą *kaip žmogaus kūrybą*. Tiesa, jo koncepcija dar nebuvo visai aiški ir išvystyta. Bet ji buvo labai charakteringa, nors, reikia pasakyti, Vakaruose ji liko nepastebėta. Rytuose šitai koncepcijai atstovauja N. Berdiajevas. Jau 1914 metais jis išleido savo „Kūrybos filosofiją", kuri 1926 m. buvo išleista antrą sykį ir 1927 m. pasirodė vokiškas josios vertimas, pavadintas „Der Sinn des Schaffens" (Tübingen). Tai yra vienintelis veikalas, kuriame kūrybos problema yra iš tikro plačiai pastatyta. Berdiajevas čia paliečia visas kūrybos rūšis, pradedant pažinimu ir baigiant magija ir mistika. Pagrindinė Berdiajevo mintis yra ta, kad žmogus pačia savo prigimtimi yra pašauktas kurti ir kad jo kūryba yra atsakymas į kviečiančiąją Dievo meilę. Savo kūryba žmogus pateisina savo buvimą pasaulyje ir jį įprasmina. „Yra daugybė Dievo pateisinimų, daugybė teodicėjų prirašyta,— sako Berdiajevas.— Dabar ateina laikas, kada turi būti parašytas žmogaus pateisinimas — antropodicėja... Mano knyga yra antropodicėjos bandymas per kūrybą"[14]. Tiesa, Berdiajevo veikalas yra parašytas, kaip jis pats pasisako, jo gyvenimo Sturm und Drang metu. Todėl jis mažiau gilinasi į pačią kūrybos esmę, o daugiau nagrinėja kūrybos reikšmę ir vietą kosminiame gyvenime. Ypač Berdiajevas mėgsta pabrėžti tam tikrą antinomiją tarp kūrybos ir išganymo. Šitame veikale net galima pastebėti tam tikrų prometėjiškų tendencijų. Bet drąsiomis savo koncepcijomis ir plačia savo apimtimi Berdiajevo veikalas yra vienintelis savo srityje. Kultūros filosofijai, kuri yra grindžiama kultūros kaip žmogiškosios kūrybos koncepcija, jis yra pagrindinis.

Štai koks yra *mūsasis* kultūros supratimas, arba kultūros sąvoka, kuri bus įvesta į kultūros filosofijos apibrėžtį. *Mes suprantame kultūrą kaip žmogiškąją kūrybą ir šitoje kūryboje matome giliausią kultūros esmę.* Šitą mintį išvystyti ir pagrįsti būtų jau ne kultūros filosofijos *įvado*, bet visos kultūros filosofijos *sistemos* uždavinys. Ji čia, kaip jau anksčiau minėjome, yra imama, taip sakant, *a priori*. Vis dėlto pačiam kultūros filosofijos supratimui, kultūros filosofijos apibrėžčiai, suskirstymui ir uždaviniams ji turi sprendžiamos reikšmės.

[14] Der Sinn des Schaffens, 10 p.

c. Kultūros filosofijos objektas ir apibrėžtis

Kultūros filosofijos, kaip ir kiekvienos kitos filosofinės disciplinos, objektas yra *tikrovė*. Materialinis objektas visai filosofijos sistemai šiuo atžvilgiu yra tas pats. Net apskritai būtų galima pasakyti, kad materialiniu atžvilgiu visa žinija tiria tą patį dalyką, tą pačią būtį ir tą pačią tikrovę. Žinijos atskiros šakos arba ir atskiros filosofinės disciplinos skiriasi dažniausiai formaliniu objektu, arba tuo atžvilgiu, kuriuo jos tikrovę tiria. Ontologija, pavyzdžiui, arba bendroji metafizika tiria tikrovę *kaip esančią*. Buvimo žymė, arba buvimo atžvilgis, skiria josios objektą nuo kitų filosofinių disciplinų objekto. Gamtos filosofija tiria tikrovę *kaip nepriklausomą nuo žmogaus*. Gamtos filosofijos objektas yra ne tik medžiaga ir gyvybė. Gamtos filosofijai priklauso ir siela, kiek ji yra nuo žmogaus veikimo nepriklausanti, vadinasi, kiek ji yra žmogaus asmeniui atėjusi iš šalies. Psichologija tiria tikrovę, *kiek ji yra sąmoninga*. Ji taip pat negali apsiriboti tik žmogumi, bet turi apimti visa, kas bet kokiu būdu turi savyje sąmoningumo pradų. Šiandien todėl visai prasmingai yra kalbama apie gyvulių ir net augmenų psichologiją. Taip yra ir su kitomis filosofijos disciplinomis. Jos visos skiriasi viena nuo kitos tais atžvilgiais, kuriais tikrovę supranta ir tyrinėja. Bandymas skirstyti filosofijos disciplinas tik pagal materialinį objektą nėra visai tikslus. Tai jis yra kaltas, kad šiandien kai kurios filosofinės disciplinos neranda vietos filosofijos sistemoje.

Kultūros filosofijos objektas materialiniu atžvilgiu taip pat yra *tikrovė*. Bet kultūros filosofija šitą tikrovę tyrinėja ypatingu atžvilgiu, kuriuo josios netyrinėja nė viena kita filosofijos disciplina. *Kultūros filosofija tyrinėja tikrovę kaip žmogaus kūrybą*. Tuo ji skiriasi nuo gamtos filosofijos, kuri tiria tikrovę kaip nepriklausomą nuo žmogaus, ir sykiu nuo religijos filosofijos, kuri tiria tikrovę kaip *dievažmogiškąją* kūrybą. *Kultūros filosofija žiūri į tikrovę kaip į gimusią iš kūrybinės žmogaus dvasios*. Žmogų ji laiko savo objekto autoriumi ir kūrėju. Kiek tik būtis yra susilietusi su žmogumi vis tiek kuriuo būdu, tiek ji yra kultūros filosofijos objektas. Kur tik būtis patenka žmogaus kūrybos įtakon ir patiria kūrybinio veikimo, vis tiek ar tai bus žmogaus pažinimas, ar norėjimas, ar formavimas, visur kultūros filosofija randa sau

medžiagos ir išplečia savo tyrinėjimus. Ligšiolinė kultūros filosofija nebuvo aiškiai suvokusi savo objekto, nes ji norėjo jį atskirti nuo kitų disciplinų *materialiniu* atžvilgiu. Tai kaip tik ir buvo netikslu. Jo įtakoje Windelbandas kultūros filosofijos apimtį išplėtė visam gyvenimui. Iš tikro materialiniu atžvilgiu kultūros filosofija gali apimti visą gyvenimą, nes jis visas vienokiu ar kitokiu būdu yra žmogaus sukurtas. Taip pat šito netikslumo įtakoje daugelis vis dar neįstengia tinkamai atskirti kultūros nuo religijos. Ši pastaroji vis dar yra įimama į kultūros sritį. Tuo tarpu tikrumoje *ne religija telpa kultūroje, bet kultūra — religijoje.* Religija taip pat yra kūryba. Bet jau ne vieno žmogaus, tik žmogaus ir Dievo. *Religija yra dievažmogiškoji, arba teandrinė, kūryba.* Tuo tarpu kultūra yra grynai žmogiškasis padaras. Kultūra iš esmės yra *žmogaus* kūryba, ir kiek tikrovė yra šitos kūrybos padaras, tiek ji yra kultūros filosofijos objektas.

Kultūros filosofija, kaip jau parodo pats žodinis josios pavadinimas, yra *filosofinė disciplina,* vadinasi, tokia, kuri nuo specialiųjų mokslų taip pat skiriasi formaliniu objektu, arba savo tiriamuoju atžvilgiu. Kiekviena filosofinė disciplina tiria savo objektą iš giliausiųjų priežasčių. Ji palieka šalia artimesnes priežastis ir ieško pačių būties šaknų, pačių būties gelmių ir josios centro. Tai tinka ir kultūros filosofijai. Kultūros filosofija taip pat tiria savo objektą iš pirmutinių, arba tolimiausių, priežasčių. Ji nagrinėja ne kultūros artimiausius pagrindus, arba pradus, bet ji leidžiasi į pačią ontologinę kultūros esmę ir nori susekti pačius giliuosius josios pagrindus. Kultūros filosofijos *objektas* santykyje su kitomis *filosofinėmis* disciplinomis yra tikrovė kaip žmogaus kūryba. Kultūros filosofijos tyrimo atžvilgis santykyje su *specialiaisiais* mokslais yra tyrimas iš giliausiųjų priežasčių. Sujungę šitas dvi žymes, mes gausime tokią kultūros filosofijos apibrėžtį:

> *Kultūros filosofija yra disciplina, tirianti iš pirmutinių priežasčių tikrovę kaip žmogaus kūrybą.*

Tirdama *tikrovę,* kultūros filosofija susisiekia ne tik su filosofija, bet ir su visa žinija. Tirdama tikrovę *kaip žmogaus kūrybą,* kultūros filosofija atsiskiria nuo visų tų disciplinų, kurioms tikrovė yra Dievo padaras arba kurios ją tyrinėja kitais atžvilgiais. Bet čia ji susiduria

su tomis disciplinomis, kurių objektas taip pat yra žmogaus kūryba. Iš tokių disciplinų reikia paminėti visų pirma *meno filosofiją*, paskui *kultūros istoriją* ir *kultūros tipologiją*.

Meno filosofija yra kūrybos filosofija, ir tai kūrybos giliausia prasme. Mene kuriamasis žmogaus veikimas apsireiškia aiškiausiai ir pasiekia giliausius būties pagrindus. Bet menas yra tik viena žmogaus kūrybos sritis. Žmogiškąją kūrybą aprėžti menu, kaip tai daro kai kurie estetai, yra nepateisinama. Žmogiškoji kūryba yra daug platesnė negu meniškoji. *Menas yra tik viena speciali, tegul ir giliausia, žmogaus kūrybos sritis.* Todėl kultūros filosofija, kaip *bendrosios* žmogaus kūrybos filosofija, ne tik nesipriešina meno filosofijai, bet ją į save įima. Kitaip sakant, *meno filosofija yra speciali kultūros filosofijos dalis, kiek ji liečia grožinę žmogaus kūrybą.* Ši mintis bus išvystyta kiek vėliau, kalbant apie kultūros filosofijos sistemą.

Kultūros istorija ir kultūros tipologija skiriasi nuo kultūros filosofijos tuo, kad šios dvi disciplinos kultūros netyrinėja filosofiniu metodu, vadinasi, nesiekia pirmutinių priežasčių ir pačių giliausių kultūros pagrindų. Tuo tarpu kultūros filosofija, kaip filosofinė disciplina, nepasitenkina pažinusi tik kultūros apraiškas. Ji visados stengiasi suvokti giliausią kultūros esmę. Kultūros istorija tyrinėja kultūros vyksmą, kiek jis priklauso nuo artimesniųjų priežasčių. Kultūros tipologija sistemina atskiras kultūras ir ieško tam tikrų kultūrinių tipų. Abu šitie uždaviniai turi būti paliesti ir kultūros filosofijos. Bet čia jie yra vykdomi visai kitaip negu kultūros istorijoje arba kultūros tipologijoje. Kultūros filosofija tiria kultūros vyksmą ryšium su viso gyvenimo vyksmu ir ieško ontologinio jo pagrindo. Kultūros filosofija tiria kultūros tipus ne tiek, kiek jie yra išviršinių sąlygų padaras, bet kiek jie yra pačios kultūros esmės skleidimasis laike ir erdvėje. *Materialiniu* atžvilgiu kultūros filosofija nesiskiria nuo kultūros istorijos ir kultūros tipologijos. Bet skiriasi *formaliniu* atžvilgiu, kaip visa filosofija skiriasi nuo specialiųjų mokslų.

d. Kultūros filosofijos uždaviniai

Kultūros filosofija, kaip ir kiekvienas kitas mokslas, eina prie savo objekto įvairiais keliais. Tai yra reika-

linga dėl to, kad mokslo objektas paprastai esti labai sudėtingas ir vienu tik būdu neištiriamas. Pagrindinis kultūros filosofijos uždavinys visados yra tas pats: *pažinti kultūros esmę*. Bet šitoji esmė tikrovėje apsireiškia labai įvairiais pavidalais. Todėl ir kultūros filosofija yra priversta tirti šituos pavidalus įvairiais būdais ir tuo pačiu vykdyti įvairius uždavinius.

Nagrinėjant kultūrą, galima ją visų pirma stengtis *pažinti*, kaip ji yra savyje. Paskui galima šitas pažintis *suvesti į vieningą sistemą*. Galima taip pat *kritikuoti* jau esamas kultūros apraiškas, vertinant jas pažintu amžinuoju kultūros idealu. Tuo būdu mes gauname tris pagrindinius kultūros filosofijos uždavinius: *pažinti, kritikuoti ir sisteminti*. Tik organiškas visų jų sujungimas padaro, kad kultūros esmė galima suvokti ir kad kultūros filosofija neatitrūksta nuo realybės. Kultūros filosofijoje visi šitie trys uždaviniai turi būti padėti į kiekvienos problemos sprendimo pagrindus Jeigu vienas kuris uždavinys gauna viršų, tuomet kultūros filosofija pasidaro vienašališka, ir kultūros esmės pažinimas jai yra sunkiai prieinamas.

Bet net ir tokiu atveju vienaip ar kitaip orientuota kultūros filosofija nenustoja savo reikšmės. Jeigu kultūros filosofijoje aiškiai gauna persvarą vienas kuris uždavinys, jeigu kultūros filosofija nori žmogaus kūrybą arba tik pažinti, arba tik sisteminti, arba tik kritikuoti, tuomet tokia kultūros filosofija virsta tam tikru mokslu, kuriame kultūra yra tiriama tik kaip pažinimo arba tik kaip sistemos, arba tik kaip kritikos objektas. Pirmuoju atveju kultūros filosofija virsta *kultūros logika*, antruoju — *kultūros sistematika*, trečiuoju — *kultūros kritika*. Pilnutinėje kultūros filosofijoje visi šitie uždaviniai turi būti pusiausvyroje.

Kultūros logikos uždavinys yra kultūros pažinimas. Bet tai nėra kultūros fakto pažinimas. Kultūros logika, jeigu ji nori būti organiška kultūros filosofijos dalis, negali pasitenkinti pažinusi kultūros apraiškas ir todėl būti tik kultūros fenomenologija. Ji turi leistis ligi pat kultūros gelmių, ji turi pažinti kultūros dvasią. Kultūros logikai negali būti svetimas tas žmogaus gyvenimo dėsnis, kad išviršiniai įvykiai ir išviršiniai kūrybos ženklai visados yra tik apraiškos to, kas vyksta žmogaus dvasioje, kad kultūros šaknys minta žmogaus dvasia ir šitoje dvasioje skleidžiasi. Todėl, neapsiribodama tik objektyvi-

niais kultūros pavidalais, kultūros logika turi tirti ir patį žmogų kaip kultūros kūrėją. Kultūros logika apima ne tik kultūrą objektyvine prasme, bet ir išvidinį žmogaus nusiteikimą kurti, nes tik per šito nusiteikimo esmės pažinimą eina kelias į amžinąją kultūros esmę. Iš kitos pusės, kultūrinė kūryba turi visados labai ankštų ryšių su gamtine kūryba, su josios objektyvacijomis ir su josios vyksmu. Galima net būtų įrodinėti, kad yra tam tikro paralelumo tarp žmogaus ir gamtos kūrybos, kad yra net savotiško stiliaus panašumo. Gamtinė kūryba tarnauja kultūrinei kūrybai kaip materialinė atrama. Žmogus yra kūrėjas pačia giliausia savo esme. Bet jis nėra Absoliutas, kad galėtų kurti be materialinio substrato. Žmogaus kūryba yra productio rei ex nihilo sui, bet ne ex nihilo subiecti. Materialinė tikrovė kultūrinei kūrybai visados yra conditio sine qua non. Todėl ir kultūros logika negali tylomis praeiti pro šitą kultūrinės žmogaus kūrybos ryšį su gamtine kūryba. Materialinių kultūros sąlygų ir aplinkybių pažinimas taip pat įeina į kultūros logikos plotą. Tuo būdu kultūros logika apima tris pagrindines kultūros filosofijos problemas: *kultūros esmės, žmogaus kaip kultūros kūrėjo ir kultūros santykių su gamta problemą.*

Kultūros sistematikos uždavinys yra susekti, kokiomis objektyvinėmis formomis, arba kokiais objektyviniais pavidalais, susiskirsto kultūra pagal ontologinę savo esmę. Jai negali rūpėti, kokiais istoriniais pavidalais kultūra yra apsireiškusi gyvenimo eigoje, nes šitie pavidalai yra ne tiek kultūros esmės skleidimasis, kiek išviršinių sąlygų padarai. Kultūros sistematika atskleidžia kultūros esmės pradus ir tiria, kaip šitie pradai kristalizuojasi regimoje tikrovėje. Paprastai kultūros sistematika suskirsto visą žmogiškosios kūrybos plotą į tris pagrindines sritis: *į loginę, etinę ir estetinę kultūrą.* Visos kitos kultūros lytys yra šitų trijų lyčių junginiai arba smulkesnis jų pasiskirstymas.

Kultūros kritika stengiasi įvertinti istorines kultūros apraiškas, pasiremdama amžinuoju kultūros idealu. Kultūros kritikos uždavinys yra susekti, ar istorinės kultūrinio gyvenimo tendencijos sutinka su kultūros idealo tendencijomis; jeigu nesutinka, kur josios yra prasilenkusios ir kiek jos nuo šito idealo yra nutolusios. Kultūros kritika todėl visados yra aktuali. Šitas kritiškasis kultūros filosofijos uždavinys galima būtų pavadinti nor-

matyviniu uždaviniu, nes jis, iš vienos pusės, nagrinėja idealines kultūros normas, iš kitos — stengiasi istorinį kultūros gyvenimą šitomis normomis apspręsti. Tai yra pats gyvenimiškiausias kultūros filosofijos uždavinys. Jis parodo kultūros vietą gyvenimo santvarkoje, nustato josios santykius su religija kaip su aukštesniu pradu. Kultūros kritika šiuo atžvilgiu yra tarpininkė tarp kultūros ir religijos filosofijos. Įrodinėdama, kad kultūros idealas negali būti realizuotas prigimtojoje tvarkoje, ji tuo pačiu veda žmogaus mintį į religijos idealą ir tuo pačiu į religijos filosofiją.

Šitas kultūros filosofijos uždavinių suskirstymas yra grynai loginis. Jis gali turėti reikšmės kultūros problemoms sisteminti, bet jis nekyla iš pačios kultūros esmės. Jis yra loginė kultūros *filosofijos,* o ne *kultūros* sklaida. Iš kitos pusės, visi šitie uždaviniai neina vienas po kito arba šalia vienas kito. Jie visi susijungia organiškoje kultūros filosofijoje ir todėl nesudaro atskirų kultūros filosofijos sričių, arba dalių. Kultūros filosofijos negalima padalinti į kultūros logiką, kultūros sistematiką ir kultūros kritiką. Kultūros pažinimas reikalingas visoms kultūrinėms problemoms, vis tiek ar jas sisteminsime, ar kritikuosime. Taip pat tikras sisteminimas yra reikalingas ir pažinime, ir kritikoje. Tam tikra kritika yra būtina ir pažinimui, ir sisteminimui. Todėl kultūros filosofijos uždavinių suskirstymas yra grynai loginis. Juo negalima grįsti kultūros *realios* sistemos ir į atskirus uždavinius žiūrėti kaip į atskiras sistemos dalis. Realus kultūros filosofijos suskirstymas turi būti paremtas kitokiu pagrindu.

e. Kultūros filosofijos suskirstymas

Realus kultūros filosofijos suskirstymas gali būti atremtas tik į tas pirmutines priežastis, pagal kurias kultūros filosofija tiria savo objektą. Jau nuo Aristotelio laikų yra žinomos *keturios* pagrindinės priežastys, kurios sudaro būties pagrindus ir kurių ištyrimas laiduoja tikrą ir pilną dalyko pažinimą. Tų priežasčių yra ketvertas: *vykdančioji priežastis* (causa efficiens), *materialinė priežastis* (causa materialis), *formalinė priežastis* (causa formalis) ir *siekiamoji priežastis* (causa finalis). Vykdančioji priežastis yra visi tie veiksniai, *kurie* tikrovę kuria, kurie duoda jai buvimą arba kurie šitą buvimą palaiko. Materia-

linė priežastis yra visa tai, *iš ko* kas nors yra kuriama. Tai toji medžiaga arba tos materialinės aplinkybės, kuriose yra realizuojama esybės idėja. Formalinė priežastis yra *tos lytys*, arba tie konkretūs pavidalai, kuriais daikto buvimas kristalizuojasi pagal išvidinius savo dėsnius. Siekiamoji priežastis yra *tasai tikslas*, kurio kas nors siekia ir kurį savo buvimu realizuoja. Visos šitos priežastys gali būti visai gerai pritaikytos ir kultūros problemai tirti.

Vykdančioji kultūros priežastis yra visi tie veiksniai, kurie kultūrą kuria. Jeigu kultūra yra žmogiškoji kūryba, tai kultūros kūrėjas yra *žmogus*. Pagrindinė todėl ir bendriausioji vykdančioji kultūros priežastis yra žmogus kaip protinga ir laisva būtybė. Iš jo prigimties kyla kuriamosios idėjos, kuriomis jis apipavidalina gamtą, kuriomis jis objektyvuoja savo dvasią ir realizuoja nelygstamąsias vertybes. Dvasinis žmogaus prigimties pradas yra pirmutinis kultūrinės kūrybos veiksnys. Todėl *kultūros vykdančiosios priežasties tyrinėjimuose žmogaus, kaip dvasingo kūrėjo, problema yra pirmutinė ir pati svarbioji*. Bet žmogus yra ne tik dvasinis asmuo. Jis yra sykiu *vyras* arba *moteris*, jis yra taip pat *kolektyvinis žmogus* arba net *kolektyvinis asmuo* bendruomenės pavidalu. Todėl žmogaus lytiškumas ir jo visuomeniškumas taip pat dalyvauja kultūros kūrime. Negalima būtų įrodyti, kad vyriškumas ar moteriškumas neturi žmogaus kūrybai jokios reikšmės, kad lytis kūryboje nedalyvauja ir josios vienaip ar kitaip neapsprendžia. Todėl *lyties reikšmė kultūrinėje kūryboje yra antra pagrindinė kultūros vykdančiosios priežasties tyrinėjimų problema*. Taip pat yra reikalo kalbėti apie visuomenės, arba bendruomenės, reikšmę kultūrinėje kūryboje jau tik dėl to, kad kultūrinis kolektyvizmas vienašališkai visą kultūrinę kūrybą suveda tik į visuomenę, padarydamas asmenį grynu ir dažnai net nesąmoningu visuomenės įrankiu. Be to, tokios bendruomenės, kaip šeima, tauta ir žmonija, negali neturėti reikšmės kultūrinei kūrybai. Visos jos yra tikri kultūros veiksniai ir todėl prašosi kultūros filosofijos tyrinėjamos. Tuo būdu kultūros vykdančiosios priežasties nagrinėjimui atsiranda dar ir trečia pagrindinė problema: *bendruomenės reikšmė kultūrinei kūrybai*.

Materialinė kultūros priežastis yra visa tai, kame yra realizuojamos kultūrinės idėjos kuriamuoju žmogaus aktu. Tai toji medžiaga, iš kurios žmogus kuria, nes

žmogus savai kūrybai medžiagos yra būtinai reikalingas. Šitos medžiagos kaip tik ir teikia *gamta*, suprasta plačiausia šito žodžio prasme. Gamta kultūros atžvilgiu yra ne tik regimasis pasaulis, kuris yra šalia žmogaus, bet ir pats žmogus, kiek jis yra ne jo paties padaras. Žmogus gali kurti ir save. Tai vyksta *etinėje* kultūroje. Todėl žmogus pats sau yra taip pat medžiaga, gamtos duota ir nuo jo pastangų nepriklausoma. Gamta žmoguje tiksliau yra vadinti *prigimtimi*. Tuo būdu *kultūros medžiaga yra gamta, kuri yra šalia žmogaus, ir pati žmogaus prigimtis*. Abiejų šių pradų santykis su kuriamuoju žmogaus veikimu kaip tik ir sudaro materialinės kultūros priežasties plotą. Čia visų pirma turi būti ištirti santykiai tarp gamtinės ir kultūrinės kūrybos. Kadangi gamtinė kūryba apsireiškia evoliucijos pavidalu, todėl *pirmoji šios srities problema yra evoliucijos santykiai su žmogiškąja kūryba*. Pasinaudodamas materialiniu objektyviniu pasauliu, žmogus visų pirma susikuria sąlygas aukštesnėms kultūros lytims. Toks bendriausias pagrindas yra *ūkis*, arba *ekonominė kultūra*. Josios išnagrinėjimas yra antroji pagrindinė materialinės priežasties problema. Pasinaudodamas sava prigimtimi kaip medžiaga išvidinei savo kultūrai, žmogus visų pirma susikuria savo paties būtybėje sąlygas aukštesnei išvidinei kultūrai. Šitos sąlygos apsireiškia *kūno gyvenimo kultivavimu*, arba *fizine kultūra*. Todėl fizinės kultūros problema yra trečia kultūros materialinės priežasties problema.

Formalinė kultūros priežastis apima tas lytis, arba tuos pavidalus, kuriais kultūrinė kūryba kristalizuojasi pagal išvidinius savo dėsnius. Tai nėra istoriniai pavidalai. Tai yra lytys, išaugusios iš pačios kultūros esmės. Jų, kaip minėjome kalbėdami apie kultūros sistematiką, yra trejetas pagrindinių: *loginė, etinė ir estetinė lytis*. Visos šitos lytys yra sudėtingos. Kiekviena jų turi po vieną *grindžiamąją* ir po vieną *atbaigiamąją* lytį. Loginės lyties grindžiamasis elementas yra *kalba*, atbaigiamasis — *žinija*. Etinės lyties grindžiamasis pradas yra *ugdymas*, atbaigiamasis — *dora*. Estetinės lyties grindžiamasis pradas yra *technika*, atbaigiamasis — *menas*. Tuo būdu susidaro ištisa kultūros lyčių sistema:

loginė kultūros lytis:
kalba,
žinija;

etinė kultūros lytis:
ugdymas,
dora;
estetinė kultūros lytis:
technika,
menas.

Visų šitų lyčių išnagrinėjimas žmogiškosios kūrybos atžvilgiu išsemia formalinę kultūros priežastį.

Siekiamoji kultūros priežastis yra tasai tikslas, kurio žmogus siekia sava kūryba ir kurį jis šitoje kūryboje realizuoja. *Pirmutinis arba išvidinis žmogaus kūrybos tikslas yra pats kūrinys, arba kuriamosios idėjos išraiška objektyviniu pavidalu.* Šitas tikslas, imant jį plačia prasme, visados yra *būties* pilnatvė ir paties žmogaus, ir jo žinioje esančio kosmo. Bet vienas žmogus tik savo paties pastangomis, kaip matėme nagrinėdami prof. Šalkauskio kultūros filosofiją, šito tikslo niekados nepasiekia. Žmogaus kūriniai visados yra labai netobuli. Kuriamasis žmogaus aktas nesugeba perkeisti gamtinio pasaulio iš esmės. Būties pilnatvės pasiekia tik *religija.* Todėl kultūrinė žmogaus kūryba, siekdama būties pilnatvės kaip išvidinio savo tikslo, tuo pačiu siekia ir religijos kaip išviršinio tikslo, kaip tokio prado, kuris glūdi jau ne kultūroje ir kuris vis dėlto turi galią atbaigti žmogaus pradėtąjį darbą. Todėl *siekiamoji kultūros priežastis turi dvi pagrindines problemas: išvidinio ir išviršinio kultūros tikslo. Išvidinis tikslas, imant jį grynai kultūrine prasme, yra objektyvūs kultūriniai padarai, arba civilizacija prof. Šalkauskio prasme. Išviršinis tikslas yra religija.* Todėl civilizacijos ir religijos problemos ryšium su kultūrine žmogaus kūryba yra svarbiausios šios srities problemos.

Bet pirma, negu galima pradėti tirti pagrindines kultūros priežastis, reikia atsakyti į klausimą, *kas yra pati kultūra iš esmės.* Todėl, šalia pagrindinių kultūros priežasčių nagrinėjimo, kultūros filosofijai atsiranda dar viena labai bendra ir plati problema: *kultūros esmės problema.* Ji turi eiti kultūros filosofijos sistemoje pirmoje vietoje, nes tik žinodami, kas yra kultūra, galėsime sėkmingai tirti kultūros kūrėją, kultūros medžiagą, kultūros lytis ir kultūros tikslus. Tiriant kultūros esmę, yra svarbu ištirti visų pirma *kultūrinį žmogaus nusiteikimą,* nes kultūrinė kūryba visų pirma yra išvidinis dalykas; toliau reikia ištirti *kultūrinės kūrybos veiksmą* ir galop *šito*

veiksmo gavinius. Kultūrinis nusiteikimas, kultūrinis veiksmas ir kultūrinis gavinys yra trys esminiai kultūros momentai, sudarą tris pagrindines kultūros esmės problemas.

Tuo būdu visa kultūros filosofija visai natūraliai pasidalina į penketą pagrindinių dalių:

pirmoji dalis: *kultūra kaip žmogaus kūryba,*
antroji dalis: *žmogus kaip kultūros kūrėjas,*
trečioji dalis: *gamta ir kultūra,*
ketvirtoji dalis: *kultūros lytys,*
penktoji dalis: *kultūros tikslai.*

Pagrindinės šitų dalių problemos yra šios:

I. Kultūra kaip žmogaus kūryba:
1) kultūrinio nusiteikimo pagrindai,
2) kultūrinės kūrybos veiksmas,
3) kultūrinės kūrybos objektyvacija.

II. Žmogus kaip kultūros kūrėjas:
1) asmens vaidmuo kultūrinėje kūryboje,
2) lyties vaidmuo kultūrinėje kūryboje,
3) bendruomenės vaidmuo kultūrinėje kūryboje.

III. Gamta ir kultūra:
1) kultūrinė kūryba ir evoliucija,
2) ekonominė kultūra,
3) fizinė kultūra.

IV. Kultūros lytys:
1) loginė lytis:
   a) kalba,
   b) žinija;
2) etinė lytis:
   a) ugdymas,
   b) dora;
3) estetinė lytis:
   a) technika,
   b) menas.

V. Kultūros tikslai:
1) civilizacija kaip išvidinis kultūrinės kūrybos tikslas,
2) religija kaip išviršinis kultūros tikslas.

Antras skyrius

KULTŪROS FILOSOFIJA FILOSOFIJOS SISTEMOJE

1. KULTŪROS FILOSOFIJOS VIETA FILOSOFIJOS SISTEMOJE

a. Žmogus kaip filosofinio pažinimo pagrindas

Kultūros filosofija, kaip jau buvo minėta, dar nėra tinkamai susiformavusi, ir josios vieta filosofijos sistemoje ligi šiol dar vis nėra kaip reikia nustatyta. Dėl to kaltas yra ne visai vykęs dabartinis filosofijos sistemos skirstymas. Šiandien atskiros disciplinos nėra griežtai viena nuo kitos atskirtos. Net ir pats filosofijos suskirstymo pagrindas yra neaiškus ir nevienodas. Todėl visai suprantama, kad bet kurios naujos filosofinės disciplinos įterpimas į filosofijos sistemą yra labai sunkus. O kol disciplina nėra radusi savo vietos, tol ir josios susiformavimas nėra baigtas. Mokslo srityje yra tas pat, kas ir žmogaus gyvenime. Kol žmogus nežino, ką jis gyvenime veiks ir kokią vietą jis užims, tol dvasiniu atžvilgiu jis yra nesubrendęs. Pastovios ir savos vietos suradimas brandina ir žmogų, ir mokslą.

Toks klajoklio likimas yra ištikęs ir kultūros filosofiją. Ligi pat paskutinių dienų kultūros filosofija nėra radusi savos vietos filosofijos sistemoje. Tai nėra tik josios, kaip naujos disciplinos, kaltė. Čia kaltas yra ir dabartinis filosofijos skirstymas, nes jame dabar viešpatauja tikras chaosas. Paskutinieji filosofinio gyvenimo dešimtmečiai šalia tradicinių filosofinių disciplinų sukūrė ištisą eilę naujų: šalia logikos pradėjo atsirasti žinijos filosofija, šalia etikos — doros filosofija, šalia estetikos — meno filosofija. Atsirado arba išryškėjo ir visiškai savarankiškų disciplinų, kaip religijos filosofija, kalbos filosofija, technikos filosofija, visuomenės filosofija, ūkio filosofija ir galop kultūros filosofija. Visos jos turi vienodą likimą: visos jos nerado savos vietos filosofijos

sistemoje. Tai kaip tik ir parodo, kad dabartinis filosofijos skirstymas yra ne visai vykęs, kad jis nesiderina su išaugusiu filosofinio pažinimo medžiu, kad jis nepatenkina naujų disciplinų reikalavimo ir tuo pačiu turi būti pakeistas kitu lankstesniu suskirstymu.

Filosofijos skirstymas priklauso nuo pažiūrų į filosofijos esmę ir į josios santykius su specialiuoju mokslu. Jau minėjome, kad materialinis mokslo ir filosofijos objektas yra tas pats, būtent *tikrovė*. Filosofija ir mokslas skiriasi ne tiek tuo, ką tyrinėja, kiek tuo, kuriuo atžvilgiu tyrinėja, vadinasi, skiriasi ne materialiniu, bet formaliniu savo objektu. Paprastai yra sakoma, kad mokslas tyrinėja tikrovę iš artimesniųjų priežasčių, o filosofija ieško pačių giliausių pagrindų. Tai yra tiesa. Toks pasidalinimas žmogaus žinijos sistemoje iš tikro yra įvykęs. Kosmografija niekados nėra kosmologija. Kosmografija pasaulį aprašo. Kosmologija jį aiškina. Bet kas padaro, kad mokslas siekia tik apraiškų, o filosofija įstengia įsibrauti į pačias būties gelmes? Kas yra tokio žinijos pasidalinimo pagrindas? Mokslo ir filosofijos skirtingumas yra daug gilesnis, negu iš sykio gali atrodyti.

Mokslo ir filosofijos skirtingumas priklauso nuo to atžvilgio, kuriuo šios dvi žinijos sritys tyrinėja savo objektą. Mokslo formalinis nusistatymas tikrovės atžvilgiu yra toks, kuris jam niekados negali atverti būties gelmių. *Mokslas niekados negali pereiti į filosofiją.* Mokslas tik gali parengti filosofijai kelią. Bet *tai, kas pagimdo kurią nors filosofinę discipliną, yra ne tiek mokslo išsivystymas, kiek naujas savotiškas pažvelgimas į atitinkamą tikrovės sritį.* Kalbos filosofija anaiptol nekilo iš filologijos, ir technikos filosofija — iš inžinerijos. Filologijos ir inžinerijos išsivystymas davė tik medžiagos, tik progos savotiškai pažiūrėti į tas dvi tikrovės apraiškas, kurios yra ypatingai susijusios su žmogaus gyvenimu. Tas pat yra ir su visomis kitomis filosofinėmis disciplinomis.

Šitų naujų filosofinių disciplinų atsiradimo būdas mus kaip tik ir veda į pačios problemos dugną. Kalba, technika, visuomenė, ūkis yra tokie pat seni, kaip ir pati žmonija. Tuo tarpu filosofinis šitais dalykais susidomėjimas yra dar labai jaunas. Dėl ko taip yra? Dėl ko nei senovėje, nei viduriniais amžiais, nei Renesanso metu žmonijos mintis nesistengė pažinti kalbos, visuomenės, technikos, ūkio pagrindų? Tuo metu kilo kalbos mokslas, technikos mokslas, visuomenės mokslas, ūkio mokslas. Bet tuo metu neatsirado

visų šitų sričių filosofijos. Atsakymas čia gali būti tik vienas: *dėl to, kad šitos sritys dar neturėjo tuo metu ypatingų santykių su žmogumi.*

Kai tikrovė yra *šalia* žmogaus, kai ji jam yra tik objektyvi, ji gali būti *mokslo* objektas, bet ji negali būti *filosofijos* objektas. Filosofija, teisingai sakoma, yra pačių būties pagrindų suvokimas. Bet *būties pagrindai atsiveria tik per žmogų ir žmoguje.* Kol dvasia nesuima savin būties tol ji negali pasiekti josios gelmių. *Pažinimas yra būties atsivėrimas dvasiai ir dvasioje.* Grynai objektyvi tikrovė yra šalia dvasios. Tai nebyli ir neatsivėrusi būtis. Ji gali būti tiriama savo apraiškose, bet ji negali būti prieinama ligi gelmių. Tokia nebyli ir neatsivėrusi būtis kaip tik ir yra mokslo objektas. Mokslas tiria būtį, esančią šalia žmogaus. Jis todėl įstengia ištirti tik josios paviršių arba tik artimesnes josios priežastis.

Tuo tarpu filosofija, norėdama leistis į pačias būties gelmes ir ištirti tolimiausias priežastis ir galutinius pagrindus, visados eina į tikrovę *per* žmogų. Filosofijai tikrovė niekados nėra *tik* objektyvi. Filosofijai ji yra ir subjektyvi, vadinasi, jau perėjusi per žmogaus dvasią ir turinti šitos dvasios ypatybių bei žymių. Čia glūdi giliausia priežastis, dėl ko mokslas nepasitiki filosofijos objektyvumu. Mokslo šalininkai instinktyviai nujaučia, kad filosofijos objekto objektyvumas yra kitaip suprantamas negu mokslo objekto. *Filosofijos objektas visados yra tam tikra prasme sudvasintas.* Tuo tarpu mokslo objektas visados yra sumaterialintas, net ir tada, kai mokslas tiria dvasinę apraišką. Net ir žmogaus dvasia bei josios kūryba, jeigu tai yra mokslo objektai, visados yra tyrinėjami kaip esą šalia žmogaus, kaip gamtiniai padarai. Tuo tarpu filosofija niekados negali pažiūrėti į savo objektą kaip į visai svetimą dvasiai pradą, kaip į esantį šalia dvasios.

Filosofija sugeba prieiti ligi pat tikrovės gelmių kaip tik dėl to, kad suvokia tikrovę *per* žmogų. Būtis šalia žmogaus ir be žmogaus neturėtų prasmės. Ontologinė būties paskyrimo tvarka atsispindi ir pažinimo tvarkoje. Žmogus yra būties tikslas ir įprasminimas. Todėl ir galutinis bei giliausias būties pažinimas gali įvykti tik žmoguje ir per žmogų. Žmoguje todėl ir glūdi filosofinio pažinimo pagrindas. Kiekviena filosofija, kuri norėtų tirti tikrovę be žmogaus, liktų nevaisinga ir abstrakti.

Čia mums aiškėja ir naujų filosofinių disciplinų atsiradimo pagrindai. Kai viena kuri tikrovės sritis dėl ypatingų

gyvenimo santykių artimai paliečia žmogų, kai ji tam tikra prasme įeina į žmogų, tada atsiranda gilesnis ja susidomėjimas, ja ne kaip grynai objektyvia, bet jau kaip sudvasinta, susubjektyvinta ir todėl prieinama filosofiškam nagrinėjimui. Kol kuri nors sritis yra tik šalia žmogaus, tegul ji būtų net paties žmogaus sukurta, kol ji nepaliečia žmogaus dvasios, tol filosofinis josios tyrimas yra negalimas. Štai kodėl seniau nebuvo nei kalbos, nei technikos, nei visuomenės, nei ūkio filosofijos, nes tuomet kalba, technika, visuomenė, ūkis egzistavo šalia žmogaus. Tik modernieji laikai visas šias sritis suvedė į žmogų, jas sudvasino ir susubjektyvino. Jie privertė žmogų jas visas pergyventi kaip esančias jo paties dvasioje, kaip jį patį ypatingai paliečiančias. Visos šitos realybės įėjo į žmogų ir tapo jo dvasios sritimis ir net dalimis. Šiandien ne be prasmės yra kalbama apie techniško, visuomeniško ar ekonomiško nusiteikimo žmones. Šiandien yra žmonių, kurie jau turi techninę, visuomeninę ar ekonominę dvasios struktūrą. Sprangerio tipologija visu pilnumu nebuvo galima senovėje, nes tada žmogaus dvasia dar nebuvo išsidiferencijavusi. O ji nebuvo išsidiferencijavusi dėl to, kad žmogus ne su visomis tikrovės sritimis turėjo išvidinių ryšių. Objektyvinės tikrovės pasisavinimas ir josios sutapdymas su sava dvasia diferencijuoja žmogaus dvasią ir sykiu diferencijuoja pačią tikrovę. Objektyviniai gyvenimo pavidalai pasisavinamomis savo lytimis žmogų apsprendžia ir tuo būdu sukuria jo dvasios struktūrą. Šitaip apspręsta dvasia savo darbais ir savo nusiteikimais turi įtakos ir tikrovės tvarkai.

Taip skirstosi ne tik žmogaus dvasia, ne tik tikrovė, bet ir pati filosofija. Filosofija iš esmės yra surišta, iš vienos pusės, su objektyvine tikrove, iš kitos — su dvasios struktūra. Todėl kol dvasia nėra išdiferencijuota, kol ji nepasisavina išdiferencijuotos tikrovės, tol ir atskiros filosofinės disciplinos negali atsirasti. Tik išdiferencijuota dvasia sugeba pažiūrėti į atskiras sritis ligi pat pagrindų, sugeba jas ištirti filosofiškai, nes ji į šitas sritis žiūri per žmogų ir žmoguje.

b. Filosofijos sistemos suskirstymas

Šitoks filosofijos esmės supratimas turi pagrindinės reikšmės ir pačiam filosofijos sistemos skirstymui. Jeigu filosofija yra tikrovės pažinimas per žmogų ir žmoguje, tai *žmogaus santykiai su tikrove gali būti visai geras pagrin-*

das filosofijos sistemai suskirstyti. Kokie yra žmogaus su tikrove pagrindiniai santykiavimo būdai, kokie yra pagrindiniai žmogaus nusistatymai būties atžvilgiu, tokios gali būti ir pagrindinės filosofijos sistemos dalys. *Žmogaus dvasios santykiai su atskiromis tikrovės rūšimis gimdo atskiras filosofines disciplinas.* Tuo tarpu pagrindiniai tikrovės suvokimai suveda šitas atskiras disciplinas į vieningą filosofijos sistemą. *Filosofijos sistemos skirstymo pagrindas yra žmogaus dvasios santykiuosena su tikrove.*

Šita žmogaus santykiuosena su tikrove, arba, plačiau imant, su būtimi, gali būti *trejopa.* Visų pirma žmogus gali žiūrėti į būtį kaip į esančią, kaip į faktą, su kuriuo jis susiduria kasdieniniame gyvenime ir kurį jis nuolatos patiria savo pojūčiais ir savo dvasia. Tokiu atveju žmogus stengiasi įžvelgti į pačios būties kaip tokios esmę, suvokti josios prasmę ir tikslą. Filosofija, kuri stengiasi susekti giliausius būties kaip esančios pagrindus, yra ne kas kita kaip būties buvimo, arba *būsmo*, mokslas. Tai dabartinė metafizika, arba vokiečių vadinamoji *Seinsphilosophie.* Šalia būties kaip esančios suvokimo, žmogus gali nagrinėti būtį ir *kaip tampančią,* kaip neatbaigtą savyje, nuolatos kuriamą ir palaikomą. Toksai dvejopas būties supratimas ir dvejopas josios tyrimo atžvilgis yra gyvas nuo pat žmogaus minties pradžios. Jeigu Parmenido filosofija buvo *būsmo filosofija,* tai Heraklitas yra padėjęs pamatus *tapsmo filosofijai.* Kiek būsmo filosofija ieško buvimo prasmės ir buvimo pagrindų, tiek tapsmo filosofija stengiasi atskleisti *tapimo* prasmę ir surasti *tapimo* pagrindus. Tapimas yra toks pat realus, kaip ir buvimas. Todėl jo tyrimas iš giliausiųjų priežasčių kaip tik ir sukuria naują filosofijos šaką, *skirtingą nuo* būsmo filosofijos. Be šitų minėtųjų žmogaus dvasios santykiuosenų su būtimi, be būties kaip esančios ir tampančios, žmogus gali suvokti būtį kaip aukštesnę ir už buvimą, ir už tapimą, kaip tokią, kurioje glūdi nuostatai, tvarką patį buvimą ir tapimą. Tai yra idealinės ir norminės būties sritis. Žmogaus dvasios santykis su šita sritimi, arba su idealine būtimi, yra pergyvenamas kaip viso gyvenimo apsprendimas aukštesniais dėsniais, kaip visos realios būties palenkimas aukštesnei tvarkai ir aukštesniems įstatymams. Idealinė būtis yra suvokiama kaip norma visam tam, kas yra arba kas tampa. Kai filosofija imasi tyrinėti giliausius norminės būties pagrindus, ji tampa *normos mokslu.*

Taigi būtį žmogus gali suvokti ir pergyventi trejopai:

kaip esančią, kaip tampančią ir kaip normuojančią. Tai nėra trys būties sritys, bet trejopas vienos ir tos pačios būties suvokimas ir pergyvenimas. Todėl ir filosofija, kuri yra būties pažinimas visoje josios pilnumoje, yra vieninga pati savyje, bet pasidalina pagal skirtingą žmogaus dvasios santykiavimą su būtimi. *Filosofija gali būti būsmo, tapsmo ir normos mokslas.* Šitas trejopas filosofijos supratimas ir yra pagrindas filosofijos sistemai kurti.

Būtis *kaip esanti* žmogui apsireiškia: 1) *kaip gamta,* kuri yra šalia žmogaus, 2) *kaip dvasia,* kuri gyvena pačiame žmoguje, ir 3) *kaip Dievas,* kuris yra aukščiau už gamtą ir už dvasią. Pagal tai susiskirsto ir būsmo filosofija. Filosofinė disciplina, kuri tiria giliausius gamtos pagrindus, jos esmę, tikslą ir prasmę, vadinasi *gamtos filosofija* arba kosmologija. Disciplina, kurios uždavinys ištirti žmogaus dvasią, paprastai yra vadinama psichologija. Bet šitas pavadinimas yra per siauras, nes čia reikia ištirti ne tik žmogaus psychę, bet ir jo dvasią. Čia reikia suvokti žmogaus gyvenimo prasmę ir tikslas. Šita filosofinė disciplina turėtų būti tikra ir išsami *žmogaus filosofija,* kuriai geriausiai tinka senas antropologijos vardas. Disciplina, kuri tiria Absoliutinės Būties buvimą ir Josios esmę, analogiškai su žmogaus filosofija galima vadinti *Dievo filosofija* arba teologija, nors nuo Leibnizo laikų šitas vardas įprasta keisti *„teodicėja"*, kadangi „teologija" šiandien yra taikoma viai kitai žinijos sričiai, būtent tai, kuri tiria Dieviškojo Apreiškimo sritį savotišku metodu ir savomis priemonėmis. Be šitų trijų disciplinų, gali būti ir ketvirtoji. Žmogaus dvasią gali tirti *būtį apskritai,* neskaldydama josios į atskiras sritis, bet ieškodama bendrų būties pagrindų. Tokia filosofinė disciplina, kurios objektas yra būtis *kaip tokia,* tenka vadinti *būties filosofija* arba, šiandieniniu terminu, ontologija. Ji dar yra vadinama ir bendrąja metafizika, kaip skirtinga nuo minėtųjų specialiųjų gamtos, dvasios ir Dievo metafizikų. Taigi filosofija kaip būsmo mokslas susiskirsto į ketvertą pagrindinių disciplinų: 1) *būties filosofija* (ontologija), 2) *gamtos filosofija* (kosmologija), 3) *žmogaus filosofija* (antropologija) ir 4) *Dievo filosofija* (teodicėja).

Būtis *kaip tapsmas* yra žmogaus suvokiama *kaip gyvenimas.* Gyvenimas ir yra ne kas kita kaip neatbaigtos būties tapsmas, kaip nuolatinis kūrimasis arba kūrimas. Gyvenimo negali būti ten, kur būtis yra pasiekusi visišką savo pilnatvę, kur ji jau yra atbaigta, kur jokia kūryba nebeturi

prasmės. Gyvenimas iš esmės yra būties tapsmas. Todėl ir filosofija, tirianti būtį kaip tapsmą, savaime tampa *gyvenimo filosofija.* Tai nėra visai tas pat, ką vokiečiai vadina *Lebensphilosophie.* Vokiškas žodis „Leben" reiškia ir gyvenimą, ir gyvybę. Modernioji vokiečių Lebensphilosophie kaip tik dažnai ir yra ne tiek gyvenimo, kiek *gyvybės filosofija.* Gyvenimo filosofija yra visuotinio kosminio vyksmo filosofija. Tuo tarpu *gyvybės filosofija yra tik speciali kosmologijos, arba gamtos filosofijos, dalis.* Ji mūsų laikais pabrėžiama tik dėl to, kad po viešpatavusio praėjusiame amžiuje mechanistinio pasaulėvaizdžio vitalistinis pasaulėvaizdis pradeda šiandien imti viršų, o su juo atgyja ir gyvybės esmės tyrinėjimas. Šiandieninis pasaulio supratimas jau yra peržengęs medžiagos kiautą. Bet jis dar nėra pakilęs ligi dvasios sričių. Todėl jis ir žavisi vitaliniu pradu. Gyvybės filosofijos pabrėžimas mūsų dienomis yra ir didėjančio zoocentrizmo ženklas. Gyvenimo filosofija neturi beveik nieko bendro su šitaip suprasta gyvybės filosofija. Kad gyvybė yra vienas iš gyvenimo veiksnių, kad ji dalyvauja kosminėje kūryboje, to negalima neigti. Bet gyvybė ir jos sukurta gamta yra tik viena gyvenimo lytis, yra tik viena būties tapsmo forma, kuriomis kosmo vyksmas kristalizuojasi. Bet *pats tikrasis gyvenimas prasideda tik ten, kur dalyvauja žmogus.* Būties tapsmas neina be žmogaus, ir be jo jis neturi prasmės. Visuotinės kūrybos centre stovi žmogus. Gamtinė kūryba žmogaus siekia. Religinė kūryba žmogumi prasideda. Būties tapsmas tampa gyvenimu dėl to, kad žmogus šitą tapsmą suvokia, pergyvena ir įprasmina.

Filosofija kaip tapsmo mokslas, arba *gyvenimo filosofija,* gali šitą tapsmą tirti visų pirma *bendrai,* neskirstydama jo į atskiras sritis. Kaip bendroji metafizika, arba ontologija, tiria būtį kaip tokią, taip ir bendroji gyvenimo filosofija gali tirti būties tapsmą *kaip tokį.* Šitą filosofijos discipliną, kurios objektas yra gyvenimas *kaip toks,* arba patys bendriausi būties tapsmo pagrindai, mes vadinsime *istorijos filosofija.* Istorija, kaip matysime kiek vėliau, nėra tik kultūros vyksmas. Istorija yra viso gyvenimo vyksmas, kuriame dalyvauja ne tik žmogus, bet ir Dievas ir net tam tikra prasme gamta. Tiesa, istorijos centre visados stovi žmogus. Istorija vyksta žmogui ir per žmogų. Bet *pats vienas žmogus nėra istorijos kūrėjas.* Istorijos nieku būdu negalima sutapdyti su vieno tik žmogaus kūryba. Istorija yra visuotinė kūryba, viso kosmo tapsmas ir visos

būties vyksmas, arba gyvenimas tikrąja šito žodžio prasme. Todėl tą filosofijos discipliną, kuri nagrinėja bendruosius viso gyvenimo principus,mes ir vadiname *istorijos filosofija.*

Būties tapsmas, arba gyvenimas, kuriasi santykiuojant visoms būties rūšims, visiems josios laipsniams, būtent *gamtai, žmogui ir Dievui.* Tik iš šito visuotinio santykiavimo kyla gyvenimas. Tik šitų trijų veiksnių įtakoje jis vyksta ir eina į savo atbaigą. Bendroji istorijos, arba gyvenimo, filosofija tiria šituos santykius jų visumoje. Ji ima gyvenimą jo pilnatvėje ir tyrinėja visų esybių santykius, išeidama iš jų visumos. Bet galima šituos santykius ir specifikuoti. Galima tirti dviejų narių santykius ir žiūrėti, kaip gyvenimas reiškiasi ir kaip jis vyksta tokiu atveju. Tirdami atskirų būties laipsnių santykius ir tuo pačiu atskiras gyvenimo sritis, gausime jau *specialiąją* gyvenimo filosofiją, kuri turės tiek atskirų disciplinų, kiek gali būti realių santykių tarp atskirų būties rūšių. Kadangi gyvenimo centre stovi *žmogus,* tai tik jis gali turėti realių santykių su kitais būties laipsniais. Žmogus gali turėti ir tikrumoje turi gyvenimiškų santykių ir su pasauliu, ir su Dievu. Kitaip sakant, bendrasis būties vyksmas, kiek jis yra gyvenimo vyksmas, reiškiasi dviem pagrindinėmis lytimis, arba dviem pagrindiniais pavidalais, kurių pagrindas visados yra *kūryba,* nes gyvenimas iš esmės yra kūryba. Kiek šitoji kūryba kyla iš žmogaus santykių su pasauliu, mes turime *žmogiškąją kūrybą,* nes žmogus čia yra vienintelis kūrėjas. Kiek šitoji kūryba kyla iš žmogaus santykių su Dievu, mes turime *dievažmogiškąją kūrybą,* nes Dievas šituose santykiuose nėra pasyvus objektas, kaip gamta arba pasaulis, bet aktyvus ir net pirmaeilis veikėjas. Žmogiškąją kūrybą mes vadiname, kaip jau esame minėję, *kultūra.* Dievažmogiškąją kūrybą mes vadiname *religija.* Kultūra ir religija yra pagrindinės gyvenimo lytys, arba pagrindinės žmogaus santykių su kitomis būties rūšimis formos. Todėl specialioji gyvenimo filosofija turi ištirti dvi sritis: *kultūrą ir religiją.* Ji todėl savaime suskyla į dvi atskiras disciplinas: *į kultūros ir religijos filosofiją.* Pridėję prie šių pastarųjų *istorijos filosofiją,* gausime tris pagrindines filosofijos kaip tapsmo mokslo, arba gyvenimo filosofijos, disciplinas.

Būtis *kaip norma* apsireiškia žmogaus dvasiai visų pirma *kaip tiesa,* apspręsdama žmogaus pažinimą, *kaip*

gėris, apspręsdama žmogaus praktinį veikimą, ir *kaip grožis*, apspręsdama žmogaus dailiąją kūrybą. Filosofinė disciplina, kuri tiria tiesą, josios radimą ir josios vykdymą žmogaus pažinime, gali būti visai teisingai vadinama *tiesos filosofija*. Šiandien šita disciplina turi dvi specialesnes šakas, būtent *logiką* ir *gnoseologiją*. Pirmoji rūpinasi ištirti *taisyklingo*, o antroji — *teisingo* pažinimo ir mąstymo pagrindus. Tiesos filosofija turėtų apimti šias abi tiesos tyrimo funkcijas. Disciplina, kuriai tenka tyrinėti gėrio vykdymą praktiniame žmogaus gyvenime ir jo paties asmenyje, tenka vadinti *gėrio filosofija*, arba etika. Josios pagrindinis uždavinys yra susekti dėsnius ir normas, kurių laikydamasis žmogus kurtų gėrį savyje ir aplinkoje. Disciplina, kuri tiria grožio vykdymą estetinėje žmogaus kūryboje, reikia vadinti *grožio filosofija*, arba estetika. Josios uždavinys yra surasti giliausius pagrindus dėsnių ir normų, kurie vykdomi realizuotų grožį tiek pačiame žmoguje, tiek pasaulyje. Taigi filosofija kaip normos mokslas turi tris pagrindines disciplinas: 1) *tiesos filosofija* (logika, gnoseologija), 2) *gėrio filosofija* (etika) ir 3) *grožio filosofija* (estetika).

Tuo būdu mes pasiekiame filosofijos sistemos skirstymo pabaigą. Schemoje šitas filosofijos sistemos padalinimas šitaip atrodo:

I. Filosofija kaip būsmo mokslas:
1) būties filosofija: ontologija (būtis apskritai),
2) gamtos filosofija: kosmologija (pasaulis),
3) žmogaus filosofija: antropologija (žmogus),
4) Dievo filosofija: teodicėja (Dievas).

II. Filosofija kaip tapsmo mokslas:
5) istorijos filosofija (kūryba apskritai),
6) kultūros filosofija (žmogiškoji kūryba),
7) religijos filosofija (dievažmogiškoji kūryba).

III. Filosofija kaip normos mokslas:
8) tiesos filosofija: logika, gnoseologija (pažinimo norma),
9) gėrio filosofija: etika (veikimo norma),
10) grožio filosofija: estetika (estetinio kūrimo norma).

Šitaip suskirsčius filosofijos sistemą, tuojau aiškėja ir kultūros filosofijos vieta. Visų pirma kultūros filosofija įeina į filosofiją kaip į tapsmo mokslą, arba į gyvenimo filosofiją. *Kultūros filosofija yra viena iš pagrindinių gyvenimo filosofijos disciplinų.* Ji sudaro specialiąją gyvenimo filosofijos dalį. Bet jeigu gyvenimo filosofija savo vi-

sumoje yra ne kas kita kaip istorijos filosofija, tuo pačiu kultūros filosofija sudaro ir vieną specialiąją istorijos filosofijos dalį. Apie kultūros filosofijos santykius su istorijos filosofija dar bus kalbama vėliau specialiai. Čia tik galima pastebėti, kad kitų, čia neminėtų filosofinių disciplinų, kaip kalbos, meno, doros filosofijų, vieta filosofijos sistemoje paaiškės iš kultūros filosofijos sistemos, nes kiekviena pagrindinė disciplina filosofijos sistemoje gali turėti savą sistemą ir savų specialesnių disciplinų. Tarp tokių kaip tik ir yra kultūros filosofija.

c. Kultūros filosofijos sistema

Žmogaus kūrybos laukas yra toks platus ir įvairus, kad jis apima visą tikrovę. Visuotinis būties tapsmas apsireiškia kultūroje savotišku būdu, bet jis joje nesusiaurėja ir nesusmulkėja. Kultūros filosofija todėl yra pašaukta ištirti šitą plačią žmogaus kūrybą visose josios srityse. Bet kadangi jau pati kultūra nėra vienalytė, tuo pačiu ir kultūros filosofija negali būti vienlypis padaras, bet savo pilnumoje turi sudaryti tam tikrą sistemą, kuri aprėptų visą kultūrą. Atskiros kultūros sritys, tiriamos filosofiniu būdu, gimdo specialias kultūros filosofijos disciplinas, kurios, organiškai sujungtos ir sutvarkytos, sudaro kultūros filosofijos sistemą.

Kad tokių disciplinų šiandien jau realiai esama, netenka nė abejoti. Jau esame minėję kalbos filosofiją, doros filosofiją, meno filosofiją, ūkio filosofiją; taip pat šiandien kuriasi technikos filosofija ir ugdymo filosofija. Dabartinėje labai išplėstoje gnoseologijoje glūdi nemaža žinijos filosofijos elementų. Visos šitos disciplinos kaip tik ir yra specialios kultūros filosofijos disciplinos, nes jos visos tyrinėja atskiras kultūros sritis. Visos jos todėl prašosi suvedamos į vieningą kultūros filosofijos sistemą.

Kultūros filosofijos pagrindas, savaime suprantama, yra reali kultūros sistema. Kultūros sudėtingumas pašaukia gyveniman specialių filosofinių disciplinų, ir tos pačios kultūros realus sistemingumas pagrindžia kultūros filosofijos sistemą. Kaip jau esame minėję pirmame skyriuje, kultūros sistematika, kurios uždavinys kaip tik ir yra suvokti pagrindinius kultūros tipus, arba lytis, suranda trejetą pagrindinių lyčių, kuriomis kristalizuojasi visa žmogiškoji kūryba, būtent *loginę, etinę* ir *estetinę* lytį.

Taip pat jau buvo sakyta, kad kiekviena šita lytis turi dvi smulkesnes lytis: *grindžiamąją* ir *atbaigiamąją*. Visą tad kultūros plotą išsemia šešetas atskirų ir skirtingų konkrečių kultūrinių pavidalų, arba lyčių: *1) kalba, 2) žinija*,3) *ugdymas*, 4) *dora*, 5) *technika* ir 6) *menas*. Kalba ir žinija išsemia loginę kultūros lytį, ugdymas ir dora — etinę, technika ir menas — estetinę.

Kultūros filosofija turi nagrinėti visas šitas lytis. Šitas nagrinėjimas gali vykti arba bendroje kultūros filosofijoje, arba gali būti kiekvienai lyčiai sukurta speciali kultūros filosofijos disciplina. Bendroji kultūros filosofija atskiras kultūros lytis nagrinėja tik tiek, kiek jos apreiškia bendruosius žmogiškosios kūrybos principus. Bet specialesnis ir gilesnis kiekvienos atskiros kultūros lyties nagrinėjimas bendrajai kultūros filosofijai yra nepakeliamas. Tuo tarpu kultūriniam gyvenimui vis labiau išsišakojant, visai natūraliai atsiranda reikalas atskiras kultūros sritis panagrinėti ex professo, suvokti šitų atskirų sričių išsivystymo dėsnius, jų gyvenimo prasmę ir tikslą. Tokiu būdu ir atsiranda kultūros filosofijos specialios disciplinos. Visos jos yra susijusios su atskiromis kultūros lytimis, o jų nagrinėjimas laikosi bendrosios kultūros filosofijos principų. Kadangi pagrindinių kultūros lyčių yra šešetas, todėl ir atskirų specialių kultūros filosofijos disciplinų taip pat bus šešetas. Visos jos kaip tik ir sudaro kultūros filosofijos sistemą. Visa tad kultūros filosofija, suvesta į sistemą, taip atrodo:

Kultūros filosofija:
1) kalbos filosofija,
2) žinijos filosofija,
3) ugdymo filosofija,
4) doros filosofija,
5) technikos filosofija,
6) meno filosofija.

Tuo būdu tos filosofinės disciplinos, kurios nerado vietos bendrojoje filosofijos sistemoje, organiškai įsijungia į kultūros filosofijos sistemą, nes šiai jos priklauso pačia savo prigimtimi.

Kultūros filosofijos sistemoje, kaip matome, yra tokių disciplinų, kurios atrodo savo objektais panašios į kai kurias filosofines disciplinas iš bendrosios sistemos. Kokie yra tarp jų santykiai? Kokie yra santykiai tarp logikos ir žinijos filosofijos, tarp etikos ir doros filosofijos, tarp estetikos ir meno filosofijos? Logika, etika ir estetika,

kaip jau buvo sakyta, yra filosofijos *kaip normos* mokslo disciplinos. Tuo tarpu žinijos filosofija, doros filosofija, meno filosofija yra filosofijos *kaip tapsmo mokslo* disciplinos: jos priklauso gyvenimo filosofijai. Tai ir yra pagrindinis jų skirtumas. Logika, etika ir estetika yra normatyvinės disciplinos, vadinasi, jos tiria būtį *kaip normą,* arba tai, kas turi būti. Žinijos filosofija, doros filosofija ir meno filosofija tiria būtį kaip tapsmą, vadinasi, tiria tai, kas realybėje tampa, įvyksta, kas yra žmogaus sukuriama. Logika, etika ir estetika yra daugiau *žmogaus* disciplinos. Žinijos, doros ir meno filosofija yra daugiau žmogaus *kūrybos* disciplinos. Pirmosios tyrinėja žmogaus gyvenimo *normas.* Antrosios tiria patį šito gyvenimo *faktą,* pačius gyvenimo *gavinius,* kiek jie apsireiškia žinijos, doros ir meno pavidalais. Logika, etika ir estetika tiria tai, *pagal ką* žmogus kuria. Žinijos, doros ir meno filosofijai svarbu yra tai, *kas jau yra sukurta.* Todėl logika, etika ir estetika yra pirmesnės savo prigimtimi negu žinijos, doros ir meno filosofija.

Jos yra pirmesnės ir laiko atžvilgiu, nes žmogaus minties istorijoje normatyvinės disciplinos išsivystė anksčiau negu aprašomosios. Žmogaus dvasiai pirmiau rūpėjo susekti tai, pagal ką gyvenimas turi būti kuriamas, o tik paskui patyrinėti pačią gyvenimo kūrybą ir josios konkrečius bei atskirus pavidalus. Žinija yra ne kas kita kaip *intelektualinės* kūrybos gavinys, kai yra laikomasi *loginių normų.* Dora yra ne kas kita kaip *valios* kūrybos gavinys, kai laikomasi *etikos* normų. Menas yra specialiai *dailiosios* kūrybos gavinys, kai yra laikomasi *estetikos* normų. Logika, etika ir estetika yra pažinimo, norėjimo ir dailiojo kūrimo *normų* filosofija. Tuo tarpu žinijos, doros ir meno filosofija yra pažinimo, norėjimo ir dailiojo kūrimo padarų filosofija.

Praktikoje šitos disciplinos paprastai yra labai susipynusios. Gal tik viena logika buvo aiškiai aprėžusi savo objektą. Tuo tarpu kitos disciplinos dažnai nagrinėdavo ne tai, kas pagal jų prigimtį joms derėtų nagrinėti. Etika nagrinėdavo ne tik tai, kaip žmogus turi tvarkyti savo valios veiksmus, kad kurtų gėrį, bet neretai paliesdavo ir tokius dalykus, kaip šeimą, valstybę, visuomenę. Tuo tarpu šitie dalykai jau yra voliuntarinės kūrybos gaviniai, arba etinių normų pritaikymo *rezultatai.* Ligšiolinėje etikoje jie būdavo paliečiami tik paviršutiniškai, nes pats etikos pobūdis neleidžia juos

nagrinėti ex professo. Todėl doros filosofijos reikalas šiandien yra aiškiai jaučiamas. Šiandien vis labiau žmogaus dvasia ima domėtis ne tik gėrio normomis, bet ir pačiais gėrio normų pritaikymo rezultatais. Sykiu su tuo iškyla ir naujos filosofinės disciplinos uždaviniai.

Tas pat reikia pasakyti ir apie estetiką, tik atvirkščiai. Šiandieninė estetika nagrinėja ne dailiosios kūrybos normas, bet dailiosios kūrybos padarus. Ji yra tikra *meno filosofija,* nors pati dažnai to nežino. Šitas mišrus estetikos pobūdis ir padaro, kad ji šiandien tinkamai neatskleidžia nei dailiosios kūrybos normų, nei pačios giliosios meno prasmės.

Apie žinijos filosofiją šiandien dar negalima daug kalbėti, nes ji yra dar tik pačioje užuomazgoje. Pokariniais metais, kai buvo paskelbta mokslo sudužimo mintis, filosofija aiškiai pasisuko į šią sritį, norėdama ištirti žinijos krizės priežastis. Tuo kaip tik ir buvo padėti pamatai atskirai filosofinei disciplinai. Bet jos išsivystymas, jos uždavinių suvokimas ir problemų išryškinimas yra labai lėtas. Vis dėlto yra ženklų, kurie leidžia tikėtis, kad kultūros filosofijos naujai užsibrėžusios disciplinos nežlugs, bet pamažu išsiskleis ir užims filosofijos sistemoje joms priderančią vietą. Tuomet ir visa žmogiškoji kūryba bus ištirta ne tik bendriausiuose savo pagrinduose, bet ir kiekvienoje specialioje srityje.

Apie likusias kultūros filosofijos disciplinas nėra ką daug kalbėti, nes jau patys jų pavadinimai nurodo jų objektus ir jų prigimtį. *Kalbos filosofija* stengiasi ištirti giliausias kalbos priežastis ir suvokti kūrybinį josios pobūdį. *Ugdymo filosofija* tiria giliausius ugdymo pagrindus. *Technikos filosofija* nori susekti technikos prasmę ir josios tikslą. Visos šitos disciplinos yra skirtingesnės nuo pirmųjų, nes jų objektai yra labai aiškūs ir lengvai skiriami nuo kitų kultūros lyčių. Kalba, ugdymas ir technika yra grindžiamosios lytys. Jos yra pirmykščiai žmogaus dvasios kūriniai, vienas iš kito neišvedami, turį savarankišką gyvenimą ir todėl lengviau suvokiami negu atbaigiamosios lytys, kurios jau susipina su kitomis ir su visa kultūra. Šitų grindžiamųjų lyčių savotiškumas ir jų savarankiškumas palengvina jas nagrinėjančioms disciplinoms greičiau atsiskirti nuo kitų. Šiandien kalbos, ugdymo ir technikos filosofija eina visai nepriklausomai. Tiesa, joms taip pat nerandama vietos filosofijos siste-

moje. Bet jos bent aiškiai yra aprėžusios savo objektus. Problematikos atžvilgiu šitos disciplinos šiandien dar taip pat yra tik užuomazgoje. Bet aiškus jų objekto suvokimas žada joms greitesnį išsivystymą ir susiformavimą negu žinijos, doros ir meno filosofijai.

Visa tai rodo, kad kultūros filosofija ne tik užima svarbią vietą filosofijos sistemoje, bet kad ji ir pati sudaro tam tikrą sistemą, kurioje telpa daugybė naujų filosofinių disciplinų, kurios yra atsiradusios paskutiniais laikais ir kurios yra pasiryžusios ištirti atskiras žmogaus kūrybos sritis. Kultūros filosofija yra žmogaus kūrybos filosofija, ir todėl ji apima visa, kas tik žmogaus yra sukurta gyvenimo vyksme.

2. KULTŪROS FILOSOFIJA IR ISTORIJOS FILOSOFIJA

a. Istorijos santykiai su kultūra

Kultūros filosofijos vieta filosofijos sistemoje nurodo ir bendrus kultūros filosofijos ir istorijos filosofijos santykius. Vis dėlto šitas klausimas yra reikalingas dar ir specialesnio nagrinėjimo. Kultūros ir istorijos filosofijų santykiavimas atskleidžia ne tik šitų disciplinų pobūdį, bet paaiškina ir pačią kultūros bei istorijos esmę. Be to, šiandien šitas klausimas filosofinėje literatūroje yra sprendžiamas labai įvairiai. Visa tai pateisina kiek platesnį šitos problemos aiškinimą.

Dabartinėje filosofinėje literatūroje kultūros filosofijos ir istorijos filosofijos santykių problema yra sprendžiama dvejopai. *Vieniems kultūros filosofija yra istorijos filosofijos dalis.* Pasak jų, šitos dvi disciplinos yra ne savarankiškos, bet viena subordinuota antrai, būtent *kultūros filosofija yra subordinuota istorijos filosofijai.* Šita pažiūra yra grindžiama tuo, kad kultūra yra viena iš istorinio gyvenimo lyčių ir tuo pačiu palenkta gyvenimo visumai. *Antriems istorijos filosofija yra kultūros filosofijos dalis.* Pasak jų, istorijos filosofija yra subordinuota kultūros filosofijai. Šitai pažiūrai žmonijos istorija yra ne kas kita kaip kultūros išsivystymas laike, arba kultūrinis žmonijos vyksmas. Istorinių problemų sprendimas čia yra įjungiamas į kultūrinių problemų sprendimą.

Abi nuomonės[1] pripažįsta kultūros filosofijai tam tikrą savarankiškumą. Tarp šitų nuomonių skirtumas yra tas, kad pirmoji kultūros filosofiją laiko specialia *istorijos* filosofijos dalimi, o antroji istorijos filosofiją laiko specialia *kultūros* filosofijos dalimi.

Kultūros filosofijos ir istorijos filosofijos santykių išsprendimas priklauso nuo pažiūrų į istorijos santykius su kultūra. Filosofinės disciplinos taip santykiuoja viena su kita, kaip santykiuoja jų tiriamieji objektai. Kam kultūra ir istorija yra dvi atskiros sritys, tam ir kultūros filosofija yra visiškai nepriklausoma nuo istorijos filosofijos. Kam istorija apgaubia kultūrą, tas kultūros filosofiją laiko istorijos filosofijos dalimi. Kam galop kultūra yra visuma, o istorija — tik specialus kultūros atžvilgis, tam ir istorijos filosofija yra tik speciali kultūros filosofijos disciplina arba net tik viena kultūros filosofijos dalis. Norint tad šį klausimą išspręsti, reikia visų pirma išaiškinti istorijos santykius su kultūra.

Šiandien žodis „istorija" reiškia ir *gyvenimo vyksmą*, ir šito vyksmo *mokslą*. Apie „visuotinę istoriją" yra kalbama abiem prasmėm. „Visuotinė istorija" gali reikšti ir visos žmonijos nuolatinį žengimą pirmyn, ir šito žengimo tyrinėjimą moksliniu būdu. Norėdami susekti, kokie yra santykiai tarp istorijos ir kultūros, žodį „istorija" turime imti ne mokslo, bet žmonijos vyksmo prasme.

Istorija, suprasta pirmąja prasme, visų pirma yra vyksmas. Bet ne kiekvienas vyksmas jau tuo pačiu yra istorija. Vyksmas yra tik gimininė istorijos žymė. Be vyksmo negali būti istorijos. O. Spannas yra pasakęs, kad „tapsmas ir kitimas yra pirmasis istorijos elementas"[2]. Bet šitas elementas sukuria istoriją tik tada, kai jis įgyja tam tikrų ypatybių, kurios jį išskiria apskritai iš vyksmo kategorijos. Jau Aristotelis yra pasakęs, kad vyksmas yra „motus, in quo materia appetit formam", vadinasi, vyksmas yra toks judesys, kuriame medžiaga siekia lyties arba kuriame lytis yra medžiagoje realizuojama bei įkūnijama. Vyksmas šiuo atžvilgiu gali būti labai įvairus, žiūrint kokia forma kokioje medžiagoje yra realizuojama. Šita prasme galima kalbėti apie gamtinį

[1] Teoretiškai yra galimos dar dvi pažiūros: 1) istorijos ir kultūros filosofijos yra visiškai persiskyrusios; 2) istorijos ir kultūros filosofijos yra susikertančios. Bet praktiškai šitos abi nuomonės — bent dabar — nepasitaiko.

[2] Geschichtsphilosophie, 382 p. Jena, 1932.

vyksmą, kuriame yra realizuojamos gamtinės formos. Gamtinis vyksmas yra ne kas kita kaip *evoliucija.* Evoliucijoje gamtinis pasaulis pasiekia regimos savo išraiškos, vadinasi, realiai įkūnija ir apreiškia tai, kas gamtoje glūdi potencialiu būdu, kas joje yra tik reali galimybė. Bet gamtinio vyksmo, arba evoliucijos, mes nelaikome istorija. Tiesa, dažnai gamtos moksluose yra kalbama apie žemės istoriją, apie ledynų istoriją, apie jūrų istoriją ir t.t. Bet čia žodis „istorija" yra vartojamas plačiausia vyksmo prasme. Čia jis turi tik gimininę savo žymę. Filosofine prasme nei žemė, nei ledynai, nei jūros istorijos neturi ir negali turėti. Bet jau visai teisingai ir tikra prasme galima kalbėti apie Olandijos pylimų istoriją. Galima kalbėti apie kasyklų istoriją, kuriose yra imami žemės turtai. Galima taip pat kalbėti apie laivų istoriją, kurie apvaldo jūras. Šitie dalykai turi savo istoriją, nes jie yra surišti su *žmogumi.* Kur bet kuriame vyksme nedalyvauja žmogus, ten istorijos nėra. *Žmogaus dalyvavimas yra pirmutinė žymė, kuri bendrą ir plačią vyksmo kategoriją paverčia istorijos kategorija.*

Bet reikia gerai suprasti šitą žmogaus dalyvavimą. Kuris nors vyksmas tampa istoriniu tik tada, kai žmogus jame dalyvauja *sąmoningai.* Žmogaus kūnas, pav., neturi istorijos. Bet kūno gydymas arba jo auklėjimas jau gali turėti istoriją, nes čia žmogus sąmoningai kišasi į kūno gyvenimą ir jį tam tikru būdu apsprendžia. „Žodis „istorija",— sako K. Joëlis,— reiškia ne tik vyksmą, bet ir vyksmo sąmonę... Istorinis gyvenimas yra suvokiamas kaip istorinis mąstymas aukščiausiame laipsnyje, kaip istorijos filosofija"[3]. Tai reiškia, kad juo labiau vyksmas yra žmogiškosios sąmonės apvaldomas, tuo labiau jis darosi istorinis. Kadangi aukščiausias vyksmo sąmoningumo laipsnis apsireiškia istorijos filosofijoje, ji todėl teisingai ir yra laikoma istorijos kūrėja. *Sąmoningumas ir istorija yra surišti savo esmėje.* „Istorija reikalauja sąmonės, kad josios vyksmas nebūtų tuščias, ir sąmonė reikalauja istorijos, kadangi ji pati gyvena istoriškai, pakildama viršum savęs"[4]. Štai dėl ko istorija dažnai yra vadinama gyvenimo ir mąstymo sinteze. *Gyvenimo vyksmo įsisąmoninimas yra antroji žymė, kuri istorinį vyksmą išskiria iš bendros vyksmo kategorijos.*

---

[3] Wandlungen der Weltanschauungen, I, 21 p. Tübingen, 1928.

[4] *K. Joël.* Op. cit., 25 p.

Vis dėlto nei tik vienas žmogus, nei tik vienas žmogaus sąmoningumas vyksmo dar nepadaro istorija, jeigu šitas vyksmas nėra *pažangus.* Sąmoningas žmogaus dalyvavimas gali sukurti *kultūrą,* bet jis vienas negali sukurti *istorijos.* Modernioji etnologija atskleidė šitą skirtumą ir tuo būdu prisidėjo prie kultūros ir istorijos sąvokų nustatymo. Kol evoliucionistinė etnologija primityviuosius žmones laikė be kultūros, tol kultūros nebuvimas buvo galimas laikyti istorijos nebuvimu, o josios sukūrimas galėjo atrodyti istorijos pradžia. Senosios etnologijos klaida pastūmėjo kai ką padėti lygybės ženklą tarp kultūros ir istorijos. Tuo tarpu naujoji etnologija parodė, kad ir esant kultūrai istorijos gali nebūti. Šiandien jau negalima tvirtinti, kad primityvieji žmonės neturi kultūros, kaip manė praėjusio amžiaus etnologai. Jie turi *kultūrą,* bet jie neturi *istorijos,* nes neturi *pažangos.* Primityvieji turi kalbą, ugdymą ir techniką, vadinasi, visas parengiamąsias arba grindžiamąsias kultūros lytis. Bet visas kultūrinis jų gyvenimas nedaro pažangos, ir todėl jis negali būti laikomas istoriniu. Tiesa, jau pats kultūros, tegul ir labai netobulame laipsnyje, kūrimas suponuoja tam tikrą pažangą, ir todėl net ir pačiame primityviausiame gyvenime pažangos pradų galima užeiti. Bet šitoji pažanga čia yra visai savotiška. Ji apima ne asmenis, ne generacijas, net ne amžius, bet tūkstančius metų. Todėl primityviame gyvenime lieka be istorijos ne tik atskiri asmenys, bet ir ištisos kartų eilės, nes jų gyvenimo vyksmas esti tik kartojimas to, kas jau sukurta. Pats primityviųjų gyvenimas savo visumoje, kaip vyksmas, kuris turi savo dalį visuotiniame vyksme, yra istorinis. Bet primityvieji kaip *kartos, kaip tautos* neturi istorijos, nes nedalyvauja visuotinio gyvenimo pažangoje.

Primityviųjų nepažangumas galima aiškinti tuo, kad kultūra galima kurti ir gamtinės evoliucijos ribose, tuo tarpu *tikras istorinis gyvenimas reikalauja dvasios projekcijos į begalybę.* Žmogus yra sykiu ir gamta, ir dvasia. Kultūra gali būti kuriama patenkinti ir gamtai, ir dvasiai. Kai kultūra yra kuriama patenkinti gamtos reikalavimams, ji negali daryti nuolatinės pažangos, nes šitos pažangos nedaro nė pati gamta. Gamta visados reikalauja tų pačių dalykų. Gamtiniai interesai visados yra vienodi. Jeigu gamtos reikalavimai yra patenkinami, ji nurimsta ir toliau žmogaus neveikdo. Begalinius reikalavimus stato tik dvasia. Dvasios reikalavimai niekados nėra aprėžti.

Todėl jeigu kultūra yra kuriama pirmoje eilėje *dvasiai* ir jeigu yra žadinama *dvasinių* motyvų, ji tuo pačiu darosi pažangi, vadinasi, visados einanti į priekį, kad patenkintų begalinę dvasią. Tuo tarpu primityviųjų kultūra yra kuriama kaip tik gamtai, o ne dvasiai. Visi kultūriniai primityviųjų laimėjimai veikia gamtinės evoliucijos ribose ir siekia tik gamtinio tikslo. Primityviųjų kalba yra susižinojimui, primityviųjų technika yra reikalui ir primityviųjų ugdymas yra subrendimui. Bet ir susižinojimas, ir reikalas, ir subrendimas yra dar tik gamtiniai dalykai. Jiems patenkinti primityvusis žmogus veikia sąmoningai, vadinasi, kultūringai. Bet jis dar neveikia *istoriškai,* nes jis nedaro pažangos. Istorijos negalima identifikuoti su kultūra. Istorija gal dar galima būtų vadinti *pažangią* kultūrą, bet niekados ne kultūrą apskritai. *Pažangumas gyvenimo vyksme yra trečioji žymė, kuri bendrąjį vyksmą padaro istoriniu.*

Istorija tad yra sąmoningas ir pažangus žmogaus gyvenimo vyksmas. Istorija yra *tik žmogaus* gyvenimo vyksmas, bet toks, kuriame žmogus dalyvauja kaip sąmoninga būtybė, vadinasi, kur jis kišasi į šitą vyksmą ir jį apsprendžia. Taip pat šitas vyksmas turi būti nuolatinis žengimas pirmyn prie dvasios suvokto idealo, vadinasi, turi būti dvasios projekcija į begalybę, užbrėžta laike ir pasibaigianti tik amžinybėje.

Šitaip suprasta istorija nieku būdu negalima sutalpinti kultūrinio vyksmo ribose, tegul šitas vyksmas ir būtų pažangus. Žmogus savo gyvenime sujungia' du pasauliu: *gamtinį ir dieviškąjį,* ir todėl su jais abiem jis gali turėti ir tikrumoje turi sąmoningų bei kūrybinių santykių. Iš istorijos nė vienos šitų santykių rūšies negalima išskirti, jeigu nenorime savavališkai susiaurinti istorijos sąvokos. Istorija apima ne tik žmogaus santykius su pasauliu, vadinasi, *kultūrą,* bet ir žmogaus santykius su Dievu, vadinasi, *religiją.* Istorija yra ne kuri nors žmogaus gyvenimo dalis, bet *visas gyvenimas* kaip toks, visoje savo pilnatvėje ir visame savo turiningume. *Istorija yra ne gyvenimo apraiška, bet pats gyvenimas.* N. Berdiajevas teisingai istoriją vadina „sutirštinta buvimo lytimi"[5]. Tas pats Berdiajevas sako, kad „istorija yra apreiškimas, kurio objektas yra giliausia tikrovės esmė"[6]. Istoriniame būties

[5] Der Sinn der Geschichte, 36 p.
[6] Op. cit., 40 p.

vyksme visa realybė apsireiškia ne paviršiumi, ne savo apraiškomis, bet pačia giliausia savo esme, ontologiniu savo pagrindu ir savo pirmykšte prigimtimi. Istorijoje susieina visi būties pradai, visi jie dalyvauja visuotiniame būties vyksme, ir tuo būdu visi jie yra istorijos apgaubti. Istorija sukasi aplink žmogų. Bet ne dėl to, kad ji būtų tik žmogaus padaras ir apimtų tik jo paties kūrybą, o dėl to, kad žmogus taip pat yra „sutirštinta buvimo lytis", kad jis yra mikrokosmas, kuriame susitelkia visi būties pradai ir kuris todėl savaime virsta viso gyvenimo centru. Bet vienas tik žmogiškosios kūrybos vyksmas dar nesudaro viso gyvenimo vyksmo. Kultūrinė kūryba yra labai svarbi istorijos lytis. Bet ji nėra vienintelė. Žmogus istorijos eigoje santykiuoja ir su Dievu, ne tik su pasauliu. Todėl *religinė, arba dievažmogiškoji, kūryba taip pat priklauso istorijai.*

Dar daugiau! Religijos vaidmuo istorijoje yra dar svarbesnis negu kultūros. „Visas istorinis likimas,— sako N. Berdiajevas,— yra ne kas kita kaip žmogaus likimas; bet žmogaus likimas yra ne kas kita kaip likimas giliausių išvidinių santykių tarp žmogaus ir Dievo"[7]. Antropocentrinis mūsų laikų nusistatymas neįžiūrėjo, kad *gyvenimo problema iš esmės yra religinė problema.* Ir ten, kur gyvenimas galų gale pasilieka religijai neutralus, josios nei teigdamas, nei neigdamas, ten jis nėra nei gilus, nei prasmingas. Būties vyksmo gelmes, visą jo tragiką ir palaimą galima patirti tik tada, kai šitas vyksmas pasiekia Dievą, su juo susijungdamas arba jį paneigdamas. Gyvenimui yra reikšmingas tik satanizmas ir teizmas, bet niekados ne nepriklausomas antropocentrizmas. Nepriklausomas ir Dievu nesirūpinąs antropocentrizmas tuojau išsigema į buržuaziškumą. Buržuazinė kultūra yra iš esmės deistinė kultūra. Bet tuo pačiu ji yra ir nevaisinga kultūra. Buržuazinis nusiteikimas yra civilizacijos ženklas ir iš esmės barbariškas nusiteikimas. Antropocentrizmas visados skyla į buržuaziškumą ir prometėjizmą. Prometėjizmas galutinėje sąskaitoje virsta satanizmu. Bet gyvenimo — kosminio gyvenimo — atžvilgiu yra reikšmingiau demoniškai kovoti negu buržujiškai laisser passer. Gyvenimo problemos išsimezgimą rengia tik gėrio ir blogio pradų kova, bet ne tingus ir rambus pasitenkinimas pasiektais rezultatais. „Pirklių kultūra" neturi dalies gyenime. „Istorija yra už

[7] Op. cit., 86 p.

išganymą kovojąs gyvenimas"[8], kaip teisingai yra pastebėjęs O. Spannas. Tai „nepertraukiama laiko kova su amžinybe"[9], kaip ją vadina Berdiajevas. Religija gyvenimo vyksme užima svarbiausią vietą, ir todėl *dievažmogiškoji kūryba istorijoje yra pagrindinis elementas.*

Visa tai rodo, kad istorija apima *visą gyvenimą*, kad ji nėra jokia prasme kultūros funkcija arba kuri nors josios lytis. Atvirkščiai, *kultūrinis žmogaus gyvenimas yra įglaustas į bendrąjį jo gyvenimą ir su juo iš esmės sutapęs. Kultūra nėra šalia istorijos, bet istorijoje.* Istorija įima į save kultūrą kaip vieną visuotinio vyksmo apraišką, kaip vieną gyvenimo lytį, kuria susikristalizuoja žmogaus dalyvavimas būties vyksmo apsprendime. Kultūra todėl tampa viena istorijos lytimi arba viena istorijos funkcija. Visas žmogaus gyvenimo vyksmas kristalizuojasi dviem pagrindinėmis lytimis: *kultūra ir religija.* Kultūra ir religija išsemia istorinį žmogaus gyvenimą ir tuo pačiu tampa istorijos lytimis. Kultūra taip santykiuoja su istorija, kaip dalis su visuma, kaip visuotinis vyksmas su konkrečia savo apraiška.

b. Istorijos filosofijos santykiai su kultūros filosofija

Šitaip suprasti santykiai tarp istorijos ir kultūros tuojau parodo, kokie turi būti santykiai ir tarp istorijos filosofijos ir kultūros filosofijos. Istorijos filosofijos objektas yra visas gyvenimo vyksmas, kiek jame žmogus dalyvauja kaip sąmoninga būtybė ir kiek šitas vyksmas yra pažangus. Istorijos filosofija negali apsirėžti tik kultūros vyksmo tyrinėjimu, nes *pati istorija* šituo vyksmu neapsiriboja. Istorijos filosofijos objektas yra ne tik žmogaus santykiai su pasauliu, bet ir jo santykiai su Dievu. „Istorijos metafizika, kaip istorijos filosofiją vadina Berdiajevas, turi reikalo su žmogaus likimu ribose išvidinės vienybės ir išvidinės tapatybės tarp žemiško ir dangiško jo likimo"[10]. *Istorijos filosofijai rūpi ne viena kuri konkreti gyvenimo lytis, bet pats gyvenimo vyksmas jojo pilnatvėje.* Konkrečias šito gyvenimo formas tiria filosofijos kaip vyksmo mokslo kitos disciplinos: *kultūros filosofija ir religijos filosofija.* Kultūros filosofijos objektas yra *žmogiškoji kū-*

[8] Geschichtsphilosophie, 373 p.
[9] Op. cit., 104 p.
[10] Op. cit., 73 p.

ryba, kiek ji kyla iš žmogaus santykiavimo su pasauliu arba su gamta. Religijos filosofijos objektas yra *dievažmogiškoji kūryba* arba žmogaus santykiavimas su Dievu. *Istorijos filosofijos objektas yra visuotinė kūryba, kuria reiškiasi pats būties vyksmas kaip sąmoningas ir pažangus žmogaus gyvenimas.* Kultūros filosofija todėl yra speciali istorijos filosofijos disciplina. Savo nagrinėjamu objektu ji įeina į istorijos filosofiją kaip į visumą. Bet ji netampa tik viena specialia istorijos filosofijos *dalimi*. Ji palaiko savarankiškos disciplinos charakterį, nes josios objektas formaliniu atžvilgiu yra skirtingas nuo istorijos filosofijos objekto. Kultūros filosofija priklauso istorijos filosofijai *sisteminiu atžvilgiu* taip lygiai, kaip kalbos arba meno filosofija priklauso kultūros filosofijai. Tarp filosofinių disciplinų yra tam tikra hierarchinė tvarka, kuri dar nereiškia nesavarankiškumo.

Atsimenant tad tas dvi minėtąsias pažiūras į kultūros filosofijos ir istorijos filosofijos santykius, galėsime dabar lengvai pastebėti, kad tikrai patenkinanti yra tik pirmoji pažiūra, *kuri kultūros filosofiją laiko subordinuota istorijos filosofijai.* Antroji pažiūra, netinkamai išspręsdama kultūros ir istorijos santykius, negali nustatyti nė tikrų santykių tarp kultūros filosofijos ir istorijos filosofijos.

Kalbant apie kultūros ir istorijos filosofijos santykius, reikia paminėti dar vieną specialesnį klausimą, būtent: *kokie yra santykiai tarp kultūros filosofijos ir tos istorijos filosofijos dalies, kuri šiandien yra vadinama „istorijos logika"*. Vakaruose dabartinė istorijos filosofija turi dvi pagrindines dalis: *istorijos metafiziką ir istorijos logiką.* Istorijos metafizika nagrinėja gyvenimo vyksmą, jo esmę, jo tikslus, jo reiškimosi lytis ir dėsnius. Istorijos logika nagrinėja gyvenimo *vyksmo mokslą*, arba *istorijos mokslą*. Pirmoji dalis yra istorijos filosofija tikra prasme. Antroji yra ne kas kita kaip istorinio pažinimo mokslas. Bet kadangi istorinis pažinimas nėra kitoks negu pažinimas apskritai, todėl šitoji istorijos filosofijos dalis negali būti laikoma istorijos filosofija. Ji priklauso, iš vienos pusės, logikai, iš kitos — žinijos filosofijai, kiek žinijos filosofija tiria bendruosius pažinimo fakto dėsnius. Istorijos logikos įtraukimas į istorijos filosofiją buvo pažadintas didelio gnoseologijos įsigalėjimo. Istorijos logika dažnai dar nagrinėja specialius istorijos metodų klausimus. Tuomet ji jau visiškai išeina iš filosofijos ribų ir pereina į specialiųjų istorijos mokslų sritį.

Su istorijos logika, kaip ji suprantama dabar, kultūros filosofija neturi nieko bendro. Istorijos logika priklauso filosofijai kaip normos mokslui. Tuo tarpu istorijos filosofija yra iš esmės *vyksmo mokslas*. Tiesa, kiek istorijos logika liečia pažinimą ryšium su praeitimi ir kiek ji susiliečia su žinijos filosofija, tiek ji gali turėti ryšių su kultūros filosofija. Bet kalbėti apie specialų istorinį pažinimą nėra prasmės.

3. KULTŪROS FILOSOFIJA IR KITOS DISCIPLINOS

a. Kultūros filosofija ir visuomenės filosofija

Kultūros filosofijos ir visuomenės filosofijos santykių klausimas yra dar painesnis negu kultūros filosofijos ir istorijos filosofijos. Visuomenės filosofija šiandien yra dar gana jauna disciplina. Josios šaknys glūdi romantikoje. Romantika, kuriai bendruomenė buvo viena iš pagrindinių gyvenimo sąvokų, atrėmė visuomenės filosofiją į savo mokslą apie kolektyvo sielą. Nuo to laiko šita disciplina pradėjo pamažu brautis į filosofijos sistemą ir ten reikalauti lygių teisių su kitomis disciplinomis. Vis dėlto ligi pat mūsų dienų visuomenės filosofijos veidas nėra aiškus, ir dažnai nežinia, kuo ją laikyti: savarankiška filosofijos disciplina ar tik vienos kurios disciplinos specialia dalimi, ar gal tik vienos gyvenimo problemos specialiu tyrinėjimu, kuris nesudaro atskiros disciplinos, bet kuris netelpa nė vienoje kitoje jau esančioje disciplinoje. Šitas klausimas bus galima išspręsti tik panagrinėjus visuomenės filosofijos *sąvoką* ir josios *objektą*.

Visų pirma *visuomenės filosofiją* reikia skirti nuo *sociologijos*. Tiesa, visuomenės filosofija (Sozialphilosophie) dažnai yra vadinama sociologija. Bet pavadinimas ir pats šitų dviejų disciplinų sugretinimas yra netikslus. Sociologija yra *specialus visuomenės mokslas* arba net ištisa visuomeninių mokslų grupė. Tuo tarpu visuomenės filosofija, kaip parodo jau pats vardas, yra *filosofinė disciplina*. Sociologija ir visuomenės filosofija turi tą patį *materialinį* objektą, bet jiedvi skiriasi *formaliniu* objektu. Sociologija tyrinėja visuomeninio gyvenimo apraiškas, kaip jos yra tikrovėje. Tuo tarpu visuomenės filosofija ieško visuomeninio gyvenimo pagrindų ir giliausių jo priežasčių. Reikia

pripažinti, kad dabartinėje sociologijoje yra daugybė filosofinių svarstymų, o dabartinėje visuomenės filosofijoje — daugybė specialių sociologijos klausimų. Šitų dviejų disciplinų ribos dabar yra labai neaiškios. Tai atsitiko dėl to, kad visuomenės filosofijos kūrime dalyvavo ne tiek filosofai iš pašaukimo ir profesijos, kiek visuomenininkai ir teisininkai. Visuomene, kaip filosofijos tyrimo objektu, susidomėta tik labai neseniai. Juk tokie visuomenės filosofijos atstovai, kaip *O. Spann, W. Sauer, E. Eppich,* yra išėję ne iš filosofijos, bet iš ekonomijos arba teisės srities. Todėl dabartinė visuomenės filosofija nėra tiksliai atskirta nuo specialiųjų visuomenės mokslų, kurie sudaro sociologijos sistemą.

Visuomenės filosofijos objektas yra visuomeninis žmogaus gyvenimas. Žmogus, būdamas iš pačios prigimties zōon politikon, kaip jį pavadino jau Aristotelis, kuria visuomeninio gyvenimo lyčių ne tik kultūrinėje srityje, bet ir religinėje, ir net jau gamtinėje. *Visuomeninis žmogaus gyvenimas yra ne viena kuri atskira gyvenimo sritis, bet vienas specialus gyvenimo atžvilgis, kuris traukiasi per visus gyvenimo laipsnius ir per visas jojo sritis.* Visuomeninio gyvenimo užuomazgų randame jau pačios *gamtos* gyvenime. Šitos užuomazgos išsivysto *kultūroje* ir savo atbaigą randa *religijoje.* Religinė visuomeninio gyvenimo forma taip pat yra faktas, kurio visuomenės filosofija negali nepaisyti. *Visuomenės filosofijos objektas išplinta visame gyvenimo plote, o ne susitelkia kurioje tik vienoje jo dalyje.* Visuomeninis gyvenimas nėra tik specifinė kultūros apraiška, nes jis yra ir religijoje, ir dar net tobuliau negu kultūroje. *Visuomeninis gyvenimas yra visas žmogaus gyvenimas, tik suprantamas tam tikru atžvilgiu, kaip apraiška bendruomeninės žmogaus prigimties, kuri eina per visas objektyvinio gyvenimo sritis.*

Visa tai padaro, kad visuomenės filosofija negali tilpti kultūros filosofijoje, nes josios objektas netelpa kultūroje. Bet ji turi su kultūros filosofija labai ankštų ryšių, nes visuomeninės apraiškos geriausia yra stebėti ir tirti kultūriniame gyvenime. Kultūros filosofija taip pat paliečia visuomeninę gyvenimo lytį, kiek ji dalyvauja kultūros kūrime ir kiek ja apsireiškia objektyvūs kultūros pavidalai. Bet kultūros filosofija negali tirti visuomeninių apraiškų *visumos,* nes jos išeina iš kultūros ploto ir tuo pačiu nustoja būti kultūros filosofijos objektu. Religinė visuomeninio gyvenimo lytis nėra kultūrinės kūrybos padaras ir todėl

nėra nė kultūros filosofijai priklausanti problema. Bet *visuomenės filosofija* ją gali ir *turi* tyrinėti, nes ji tyrinėja visa tai, kas tik yra visuomeninės prigimties. Ar tai priklauso kultūrai, ar religijai — visuomenės filosofija nežiūri. Tuo tarpu kultūros filosofija negali peržengti kultūros ribų. Vadinasi, *visuomenės filosofijos objektas netelpa kultūros filosofijoje.* Visuomenės filosofijos negalima įglausti į kultūros filosofiją kaip specialios dalies arba specialios problemos tyrinėjimo.

Dėl tų pačių priežasčių visuomenės filosofijos negalima įglausti nė *į religijos filosofiją.* Religijos filosofija, kaip ir kultūros filosofija, paliečia visuomeninį gyvenimą, kiek juo reiškiasi žmogaus santykiai su Dievu. Bet religijos filosofija netyrinėja visuomeninio gyvenimo *ex professo.* Religijos filosofijai apskritai nerūpi *kultūrinės* visuomeninio gyvenimo lytys. Visuomeninė religijos filosofijos dalis yra žymiai siauresnė negu visuomenės filosofija, paimta savo visumoje. Vadinasi, *visuomenės filosofija netelpa nė religijos filosofijoje.*

Objekto apimties atžvilgiu visuomenės filosofija sutampa su istorijos filosofija, nes istorijos filosofija, apimdama visą gyvenimo vyksmą, tuo pačiu apima ir visuomeninį šito vyksmo reiškimąsi. Vis dėlto visuomenės filosofija nėra speciali istorijos filosofijos disciplina. *Istorijos filosofija kreipia dėmesio į savo objektą tapsmo atžvilgiu. Visuomenės filosofija nagrinėja visuomenę būsmo atžvilgiu.* Istorijos filosofijai visuomenė yra svarbi kaip gyvenimo vyksmo vedėja ir jo apsprendėja. Visuomenės filosofija į visuomenę žiūri kaip į pastovų gyvenimo pavidalą. Prof. Šalkauskis šitas dvi disciplinas atskiria tuo, kad istorijos filosofijai, pasak jo, yra „svarbus visuomeninio vyksmo turinys, visuomenės filosofijai — visuomenės gyvenimo lytys, arba formos"[1].

Tuo būdu visuomenės filosofijos negalima sutalpinti nė vienoje filosofijos *kaip tapsmo mokslo* disciplinoje: nei kultūros, nei religijos, nei istorijos filosofijoje. Bet nė nuo vienos šitos disciplinos josios negalima atskirti. Nė nuo vienos visuomenės filosofija nėra nepriklausoma, nes josios objektą nagrinėja ir kultūros, ir religijos, ir istorijos filosofija. *Šitoks keistas visuomenės filosofijos padėjimas atsiranda dėl to, kad pats josios objektas yra vienas viso gyvenimo atžvilgis.* Visuomenės filosofija nagrinėja ne

[1] Kultūros filosofijos metmens, 17 p.

vieną kurią gyvenimo sritį, ne vieną kurį atskirtą ir aprėžtą objektą, bet *visą gyvenimą tam tikru atžvilgiu.* Todėl ji negali nei atsiskirti nuo kitų disciplinų, nei su jomis sutapti. Iš kitos pusės, visuomenės filosofija negali tapti nė savarankiška disciplina filosofijos sistemoje. Visuomeninis gyvenimo atžvilgis nėra savarankiška gyvenimo lytis šalia kitų lyčių, kaip kultūra arba religija. Ji yra sutapusi su kitomis lytimis, ji yra jas visas persunkusi ir nuo jų todėl priklausanti. *Neturėdama tad savarankiško objekto, visuomenės filosofija tuo pačiu negali nė pati virsti nepriklausoma disciplina.* Ji iš esmės yra ir gali būti tik gyvenimo filosofijos disciplinų ribose. Ji tyrinėja specialią gyvenimo problemą, ir šiuo atžvilgiu ji yra pateisinama. Bet šita josios problema nėra vienalypė, tik jungtinė. Ji susideda iš gamtinės, kultūrinės ir religinės dalies. Tuo pačiu todėl ir visuomenės filosofija tampa specialia gyvenimo visuomeninio atžvilgio sintetika. Ji sintetizuoja ir specialiau tyrinėja tai, kas yra pasisklaidę visame gyvenime ir ką savo vietoje tiria istorijos, religijos ir kultūros filosofijos. *Visuomenės filosofija yra specialus ir sintetinis visuomeninio gyvenimo atžvilgio tyrinėjimas filosofiniu metodu ir filosofinėmis priemonėmis.*

Tokių specialių tyrinėjimų filosofijos sistemoje gali pasitaikyti ir daugiau. Paskutiniu metu yra ypač pabrėžiamas *tautos* vaidmuo žmogaus gyvenime. Nebūtų nieko *nuostabaus filosofiniu būdu patyrinėti tautą,* josios esmę, josios buvimo lytis, josios tikslus ir josios gyvenimo prasmę. Tai būtų *tautos filosofija.* Bet šitoji tautos filosofija negalėtų pretenduoti į filosofijos sistemą kaip nepriklausoma disciplina, nes josios objektas — *tauta* — taip pat yra ne atskira ir savarankiška gyvenimo sritis, tik vienas *gyvenimo atžvilgis,* kuris eina per *visus* gyvenimo laipsnius ir per *visas* jojo sritis. Tautos filosofija būtų tik specialus gyvenimo *tautinio* atžvilgio tyrinėjimas. Tas pat būtų ir su vyro bei moters problemos tyrimu. Lytis taip pat nėra gyvenimo sritis, bet gyvenimo *atžvilgis* arba, tiksliau, *buvimo būdas.* Todėl *lyčių filosofija* būtų tik specialus lytinės būsenos tyrinėjimas filosofiniu būdu. Tą patį galima pasakyti ir apie visas kitas tuo būdu atsirandančias ir atsirasiančias filosofines disciplinas.

Šitaip suprasta visuomenės filosofija, savaime aišku, turi ankštų ryšių su kultūros filosofija, bet su ja nesutampa. Ji susiliečia su kultūros filosofija tam tikra dalimi, kiek visuomeninis gyvenimo atžvilgis yra tiriamas *kultūros*

plotmėje. Bet ji išeina iš kultūros filosofijos ribų ten, kur paliečia visuomeninį gyvenimą gamtoje ir religijoje. *Kultūros filosofija ir visuomenės filosofija yra viena su antra susisiekiančios, bet ne viena antrai palenktos.* Jos nagrinėja visuomeninį gyvenimą *abi,* bet visuomenės filosofijos objektas yra žymiai *platesnis* negu kultūros filosofijos. Visuomenės filosofijos problema tik viena savo dalimi telpa kultūros filosofijoje. Iš kitos pusės, kultūros filosofija taip pat netelpa visuomenės filosofijoje. Šalia visuomeninio gyvenimo, kurį tiria kultūros filosofija, jai dar lieka daugybė kitų problemų, kurių visiškai neliečia visuomenės filosofija, pav., kultūros esmė, kultūros santykiai su gamta, kultūros lytys ir tikslai. Todėl visuomenės filosofijos objektas vienu atžvilgiu yra platesnis už kultūros filosofijos objektą, o kitu atžvilgiu kultūros filosofijos objektas yra platesnis už visuomenės filosofijos objektą, nes jie paliečia *kitas* sritis, tiriamas kiekvienos šitos disciplinos atskirai. Visuomenės filosofija yra — gyvenimo atžvilgiu — *atžvilginė* disciplina. Kultūros filosofija — gyvenimo atžvilgiu — yra *sritinė disciplina.* Todėl jos vienoje vietoje susiliečia, o kitoje — persiskiria.

b. Kultūros filosofija ir pedagogika

Du dalykai verčia kalbėti apie kultūros filosofijos ir pedagogikos santykius: *išvidinis šitų disciplinų ryšys ir* vyraujančios *kultūrpedagoginės srovės buvimas.* Kultūros filosofija turi daugiau ryšių su pedagogika negu bet kuri kita filosofijos disciplina. Iš kitos pusės, šiandien pedagogikos moksle vyrauja srovė, kuri yra ypatingai atsirėmusi į kultūros filosofiją. Ji save visai teisingai vadina *kultūrpedagogine.* Kultūrinės vertybės jai turi ypatingos reikšmės ugdymo problemoje. Visa tai paragina panagrinėti arčiau išvidinius kultūros filosofijos ir pedagogikos santykius.

Išvidinis kultūros filosofijos ryšys su pedagogika aiškėja iš išvidinio ryšio tarp pedagogikos ir filosofijos apskritai. Šiandien pedagogai daug ginčijasi dėl pedagogikos, *kaip mokslo,* autonomiškumo. Niekas negali neigti, kad pedagogika tam tikru būdu priklauso nuo įvairių kitų mokslų: nuo psichologijos, nuo antropologijos, nuo medicinos, o ypač nuo filosofijos ir teologijos. Šitas priklausomumas kaip tik ir pažadina mintį, kad pedagogika negalinti turėti

autonomijos mokslų sistemoje, kad ji esanti tik tam tikros mokslų grupės dalis arba speciali antropologijos, ypatingai psichologijos, disciplina. R. Hönigswaldas, pav., mano, kad pedagogika į universitetus gali būti įsileista tik kaip filosofinė disciplina[2].

Šitoks ypatingas pedagogikos siejimas su filosofija nėra atsitiktinis. Tiesa, jis anaiptol nepanaikina pedagogikos, kaip mokslo, autonomijos. Bet kuris mokslas gali būti nepriklausomas įvairiais atžvilgiais ir įvairiais laipsniais. Fizika, pav., intensyviai naudojasi matematika. Bet dėl to ji dar nenustoja nepriklausomumo, nors ji nėra nepriklausoma tokiame pat laipsnyje, kaip pati matematika. S. Behnas todėl teisingai mokslų autonomiškumą skirsto į du laipsnius: *į pirmo laipsnio ir antro*[3]. Fizika bus antro laipsnio nepriklausoma disciplina. Tuo tarpu matematika — pirmo laipsnio. Pritaikant šitą mintį pedagogikos ir filosofijos santykiams, bus aišku, kad filosofija yra pirmo laipsnio autonomiškas mokslas, o pedagogika — antro laipsnio. Iš kitos pusės, į mokslų autonomiškumą galima žiūrėti materialiniu ir formaliniu atžvilgiu. Pedagogika naudojasi kitų mokslų išvadomis kaip medžiaga savo problemoms spręsti. Ji todėl materialiniu atžvilgiu nėra autonomiška. Bet ji šitą medžiagą sutvarko savarankiškai, pagal savo uždavinius ir tikslus. Ji nagrinėja ją ypatingu atžvilgiu, kuriuo josios nenagrinėja nė vienas kitas mokslas. Formaliniu tad atžvilgiu pedagogika yra autonomiškas mokslas. Vis dėlto josios sąryšis su filosofija, ir tai *ypatingas* sąryšis, pasilieka visados, nes pedagogika ir materialiniu atžvilgiu filosofijai lieka labai daug skolinga.

Jau Platonas, pasak Natorpo, yra supratęs, kad ugdymas yra ne kas kita kaip *praktiškai pritaikyta filosofija*[4]. Ugdomasis darbas yra galimas tik tada, kai yra suvokiama žmogaus gyvenimo prasmė ir jo buvimo tikslas. Pirma, negu pradedama ugdyti, reikia žinoti, *kam ugdyti*. Ugdymo tikslas yra pirmutinis, su kuriuo susiduria kiekvienas ugdytojas. Tikslas ugdyme, kaip ir visur kitur, yra *primus in intentione*. Tuo tarpu *ugdymo tikslas nieku būdu negali būti suprastas ir susektas be gyvenimo tikslo*. Žmogus ugdymu yra rengiamas gyvenimui. Todėl kaip suprasime,

---

[2] Plg. Über die Grundlagen der Pädagogik, München, 1918.

[3] Plg. Allgemeine Geschichte der Pädagogik, 343—356 p. Paderborn, 1928.

[4] Plg. Philosophie und Pädagogik, 5 p. Marburg, 1909.

koks yra *gyvenimo* tikslas, taip suprasime ir tai, koks yra *ugdymo* tikslas. Kovoje už ugdymo tikslus visados pasirodo pasaulėžiūra. Taip yra ne tik su ugdymo tikslu, bet ir su pačiu jo *objektu*. Pažiūros į žmogų taip pat turi lemiančios reikšmės visam ugdomajam darbui. Kam ugdytinis yra tik medžiagos agregatas, kaip jį laiko materialistinė pasaulėžiūra, tas jį ugdys kitaip negu tas, kas ugdytinį laiko Absoliuto atvaizdu. Kitoks bus ugdymas, jei žmogui yra pripažįstama substancialį ir nemirtinga siela, vėl kitoks, jei šita jo siela yra laikoma tik asociacijų ryšuliu, kaip skelbia Wundto mokykla. *Pažiūros į gyvenimą ir į žmogų, vadinasi, pasaulėžiūra, paimta plačiausia prasme, apsprendžia visą ugdomąjį darbą.*

Tuo tarpu nustatyti tam tikras pažūras į būtį yra kaip tik filosofijos uždavinys. Filosofija par excellence yra pasaulėžiūros mokslas. Čia ji tad ir susiliečia su pedagogika. Filosofija duoda pedagogikai vedamųjų idėjų. Ji negrindžia josios darbo tam tikrais dėsniais, kaip biologija ar fiziologija. Bet ji pedagogiką *veda* nustatydama ugdytojui ir pedagogui jo darbo kryptį, apspręsdama jo darbo apimtį ir tikslą. *Pedagogikos atžvilgiu filosofija yra vedamasis mokslas.*

Iš filosofinių disciplinų, kurios sudaro vedamuosius pedagogikos mokslus, ypatingą vietą kaip tik ir užima *kultūros filosofija.* Kultūros filosofija, kaip jau buvo minėta, nagrinėja tą gyvenimo sritį, kurią sudaro žmogiškoji kūryba, vadinasi, kuri priklauso nuo laisvo ir sąmoningo žmogaus veikimo. Žmogiškoji kūryba gyvenimo santvarkoje užima labai ypatingą vietą dėl to, kad tokią pat ypatingą vietą užima ir žmogus būties santvarkoje. *Parengti žmogų gyvenimui, ką stengiasi ugdymas, reiškia visų pirma parengti jį šitai kūrybai, parengti jį taip, kad jis šitoje kūryboje aktyviai dalyvautų, kad jis sugebėtų kurti ir suprastų savo kūrybos esmę ir tikslą.* Kitaip sakant, parengti žmogų gyvenimui reiškia visų pirma parengti jį *kultūrai,* nes kultūrą kaip tik ir sudaro žmogiškoji kūryba. Pirmutinis, plačiausias ir sykiu reikšmingiausias ugdymo uždavinys todėl yra *kultūrinimas.* Kiti ugdymo uždaviniai, kaip fizinis ar net ir religinis auklėjimas, sudaro tik *nedidelę* ugdomojo darbo dalį. Tuo tarpu visas ugdymas paprastai sukasi apie kultūrinį lavinimą. Kultūra yra plačiausia gyvenimo sritis, labiausiai išsišakojusi, ir todėl parengimas jos tikslams taip pat yra plačiausias ir sunkiausias ugdymo uždavinys.

Kultūros filosofija šiam uždaviniui vykdyti kaip tik ir duoda pagrindinių nurodymų. Ji atskleidžia žmogaus kūrybos prasmę ir jos tikslus, ji nurodo, kokiomis lytimis šita kūryba kristalizuojasi gyvenimo eigoje ir kokios reikšmės šios lytys turi visai kūrybai. Tuo būdu *kultūros filosofija tampa pagrindine vedamąja disciplina svarbiausiam ugdymo uždaviniui — kultūrinimui.* Be kultūros filosofijos pedagogika negalėtų tinkamai suprasti kultūrinio lavinimo tikslų, ir tuo pačiu ji negalėtų imtis tinkamų priemonių kultūriniam žmogaus parengimui. Štai dėl ko prof. Šalkauskis ir sako, kad „pedagogas, nesiorientuojąs laisvai ir sąmoningai kultūros problemoje, bus visados linkęs nesąmoningai ir pasyviai plaukti su srove ir laiku ir nepajėgs sunaudoti aukštiems ugdymo tikslams visų tų galimybių, kurių yra laisvoje žmogaus asmenybėje"[5]. Štai dėl ko kultūros filosofija formavosi paraleliai su pedagogikos mokslo formavimusi.

Kultūros filosofijos ryšys su pedagogika ypač matyti dabartinėje pedagogikos srovėje, kuri paprastai yra vadinama *kultūrpedagogine.* Kultūrpedagogikos atstovams (E. Ecker, E. Spranger, T. Litt, J. Cohn) „ugdymas yra kito asmens sielos meilės pažadintas noras išvystyti jame pilnutinį sugebėjimą vertybes prisiimti ir jas apipavidalinti"[6]. Vertybės sąvoka yra pagrindinė šitos pedagoginės srovės sąvoka. Ji todėl kartais net yra vadinama *„wertphilosophische Pädagogik"*[7]. Ugdymas šitai srovei yra vertybių realizavimas *žmoguje.* Kaip apskritai kultūra yra vertybių realizavimas *tikrovėje,* taip ugdymo esmė esanti ta, kad jis šitas vertybes realizuoja *žmogaus asmenyje.* Tuo jis ypatingai susiliečia su kultūra, tapdamas aukščiausiu kultūriniu veikimu. Iš tikro, jeigu ugdymas gamtinį žmogų paverčia kultūriniu, jei jis pakelia jį iš gamtinio padėjimo į sąmoningą ir kultūrinį padėjimą, tai ne kuo kitu kaip tik aukštesnių vertybių realizavimu jo prigimtyje. Kultūrpedagogika todėl ypatingai šliejasi prie kultūros, kurios gėrybėse ji mato realizuotas šitas aukštesnes vertybes ir iš kurios išsivystymo ji tikisi laimėti ugdymui normas. Ugdymo idealai jai išauga iš kultūros idealų, ir ugdymo uždavinys yra taip parengti žmogų, kad jis „jam prieinamo kul-

---

[5] Kultūros filosofijos metmens, 6—7 p.
[6] *E. Spranger.* Lebensformen, 381 p. Halle a. S., [7]1930.
[7] Plg. *A. Messer.* Pädagogik der Gegenwart, Leipzig, [2]1931.

tūros pasaulio prasmę ir dorinį turinį pagal savo paties nusistatymą ir sugebėjimą suprastų, įvertintų ir apipavidalintų"[8].

Kultūrpedagogika šiandien yra rimčiausia pedagoginė srovė. Visi didieji Vakarų pedagogai yra kultūrpedagogikos šalininkai ir atstovai. Nesunku pastebėti, kad šitoje srovėje kultūra yra suprantama ne tiek kaip gamtos apipavidalinimas ir ne tiek kaip žmogaus kūryba, kiek *kaip vertybių realizavimas*. Kultūrpedagogika iš esmės yra pagrįsta tam tikra kultūros filosofija. Kultūros supratimas čia yra atrama ugdymo supratimui. *Ugdymas šiai srovei yra specialus kultūrinis veikimas, kuriuo vertybės yra realizuojamos žmoguje, vadinasi, toks kultūrinis aktas, kuris liečia žmogų*. Galima kultūrpedagogikai prikišti, kad josios ugdymo supratimas yra *per platus*, kad kiekvienas ugdymas yra vertybių realizavimas, bet ne kiekvienas vertybių realizavimas yra ugdymas. Vertybes žmoguje realizuoja ir dora, ir religija, ir higiena su medicina. Jeigu tad ugdymą en bloc laikysime vertybių realizavimu žmoguje, mes jį suplaksime su visomis minėtomis sritimis. Be vertybių realizavimo, ugdymas dar turi savotiškų elementų, kurie jį atskiria ir nuo doros, ir nuo religijos, ir nuo medicinos bei higienos. Kultūrpedagogika kaip tik ir nepastebėjo šitų savotiškų ugdymo pradų. Vis dėlto šita pedagoginė srovė yra charakteringa tuo, kad *kultūros filosofija jai nurodo ne tik gaires pačiam ugdomajam darbui, bet kad ji ir pagrindžia svarbiausias šitos srovės sąvokas*. Kultūrpedagogika yra aiškiausias ir artimiausias pavyzdys, kaip kultūros filosofija artimai siejasi su pedagogikos mokslu.

---

[8] *E. Spranger*. Umriss der philosophischen Pädagogik, 173 p. // Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, 1933/34.

Trečias skyrius

KULTŪROS FILOSOFIJA IR PASAULĖŽIŪRA

1. PASAULĖŽIŪROS SUPRATIMAS

a. Pasaulėžiūra kaip dvasios santykis su būtimi

Pasaulėžiūrų įvairumas yra neginčytinas faktas. Jau nuo pat žmogaus minties pabudimo dvasia nevienodai suprato pasaulį ir gyvenimą, nevienodai juos vertino ir todėl nevienodai formavo. Pažiūrų vienodumas yra siekiamasis žmonijos idealas. Bet istorijos vyksme jis niekados nebuvo ir nebus realizuotas. Atvirkščiai, juo žmogaus dvasia giliau įsibrauna į būties paslaptis, tuo savotiškiau ji šitą būtį suvokia ir tuo pažiūros vis labiau skaldosi. Istorijos vyksmas atrodo einąs ne į pažiūrų vienybę, bet į pažiūrų įvairybę. Galimas daiktas, kad šitoji įvairybė kada nors pasieks išvidinę savo vienybę. Bet tuo tarpu mes galime kalbėti tik apie pasaulėžiūrų skaldymąsi ir net apie pakrikimą. *Pasaulėžiūrų įvairybė reiškia ne ką kita kaip žmogaus dvasios sugebėjimą pažiūrėti į pasaulį ir į gyvenimą iš begalybės atžvilgių.* Ir šitas sugebėjimas anaiptol nėra žmogaus dvasios silpnybė. Atvirkščiai! Jis kaip tik ir parodo, kad žmogus bent in potentia yra begalinis, kad absoliutumas jam yra siekinys, tegul ir niekados nerealizuojamas. *Pasaulėžiūrų įvairybė tikrumoje reiškia žmogaus dvasios absoliutumą.* Chaosas, apie kurį šiandien vis labiau kalbama, atsiranda tik tada, kai visos šitos pažiūros neturi vienijančio centro, kai ir pati būtis praranda pirmykštę savo vienybę. Šiandieninis pasaulėžiūros pakrikimas kaip tik ir kyla iš tokio centro stokos. Šiandien savo pažiūromis žmogus suskaldė pačią būtį ir tuo būdu pateko į visuotinį sąmyšį. Pats pasaulėžiūros įvairumas kaip toks nėra ir negali būti jokia blogybė. Jis yra natūralus prigimto pažinimo padaras. Tai apsireiškimas dvasios santykių su būtimi.

Pasaulėžiūra priklauso *pažinimo* sričiai. Bet pasaulėžiūrinis pažinimas nėra pirmykštis, naivus pasaulio bei gyvenimo suvokimas. Naivus suvokimas ir pergyvenimas gamina tik *pasaulėvaizdį*, ne pasaulėžiūrą. *Pasaulėžiūra jau yra kritiško ir sąmoningo žmogaus nusistatymo dalykas.* Pasaulėžiūroje dvasios ir būties santykis jau yra kilęs iš žmogaus kovos su gamta, iš gamtos apvaldymo ir iš josios apipavidalinimo. *Pasaulėžiūra jau yra tikra žmogiškoji kūryba* ir todėl priklauso kultūros sričiai. Kai dvasia pažįsta pasaulį, ji pažįsta jį ne tik taip, kaip *jis* yra, bet ir taip, kaip pati *dvasia* yra. Pasaulis ateina dvasiai chaotišku pavidalu. Begalinė daugybė įspūdžių, kurie užplūsta mūsų sąmonę, patys savyje yra nesutvarkyti ir neprasmingi. Juos sutvarko ir įprasmina *dvasia.* Jeigu pasaulis mus pasiekia *kaip chaosas* ir jeigu vis dėlto mes jį suvokiame *kaip kosmą*,tai tik dėl to, kad dvasia įveda į jį vienybės pradą, kad ji visiems tiems įspūdžiams suteikia prasmės, kad juos sutvarko ir susistemina. Dvasios gyvenimas nėra įspūdžių suma, rišama asociacijų. Dvasios gyvenimas yra organiška vienybė, kur substancialus centras telkia savyje visa, kas jame yra arba įvyksta. Jis palenkia savo dėsniams išviršinius įspūdžius, jis persunkia dvasiniu pradu visą gamtą. R. Euckenas teisingai yra pastebėjęs, kad „tyrinėtojo pasaulis, perkeisdamas gamtą į jėgas, dėsnius ir santykius, iš esmės yra kitoks negu tas, kurį mums perteikia juslės"[1]. Juslių perteiktame pasaulyje dar vyrauja *gamta.* Dvasios perkurtame ir perkeistame pasaulyje gamta ir dvasia sueina išvidinėn vienybėn. Pažinimas, iš kurio kyla pasaulėžiūra, nėra tikrovės fotografija, bet tikrovės portretas, kuriame yra įdėta jau ir kuriančiosios dvasios bruožų. Kiekviena pažįstanti dvasia yra tarsi prizmė, kuri savaip laužia ateinančius įspūdžius ir juos savaip sutvarko. Tai nėra gnoseologinis subjektyvizmas. Tai tik noras dvasinį pažinimą išgelbėti iš naivaus realizmo, kuris pažinimo srityje neranda jokios kūrybos. *Pažinimas yra kūryba,* kaip ir kiekvienas dvasios aktas. Ir juo aukštesnis yra pažinimo laipsnis, tuo kuriamoji dvasios įtaka yra didesnė. Pažinimas kyla ne tik iš pažįstamo objekto, bet ir iš pažįstančio subjekto. *Pažinimas yra pirmutinis aktas, kuriuo žmogaus dvasia kuria ir palaiko kosmo vienybę.*

Pasaulėžiūra, kaip aukštesnis ir sistemingas pažinimo laipsnis, turi savyje dar daugiau žmogaus dvasios bruožų.

[1] Der Sinn und Wert des Lebens, 23 p. Leipzig, 1922.

Juslių pažinime dvasia tik priima tai, kas jai ateina iš išviršinio pasaulio. Tai yra pažinimo medžiaga ir tuo pačiu intelektualinės kūrybos materialinė atrama. Bet aukštesniuose pažinimo laipsniuose, iš kurių išauga pasaulėžiūra, žmogaus dvasia sutvarko ir apipavidalina šitą medžiagą jau pagal idealinę savo esmę ir pagal idealinius pirmavaizdžius. Todėl pasaulėžiūroje labai aiškiai žymus tasai pradas, kuris jungia pakrikus įspūdžius ir su jais atgabentą gamtinę medžiagą. *Pasaulėžiūroje yra žymi dvasios struktūra.* Šiuo tad atžvilgiu *pasaulėžiūra yra kūrybinės dvasios santykiavimas su būtimi pažinimo tvarkoje.* Pažinime dvasia suardo pasaulio užtvaras, įsibrauna į pačias jo gelmes ir būtį suvokia ne tik pasyviai, bet ir aktyviai, pati suteikdama būčiai savų bruožų, tuo būdu ją perkurdama ir suvienydama. Tasai būdas, kuriuo dvasia su būtimi santykiuoja, kuriuo ji būtį apipavidalina ir suvienija pažinimo srityje, kaip tik ir gamina pasaulėžiūrą.

Pasaulėžiūra todėl visados yra tam tikras žmogaus nusistatymas būties atžvilgiu. *Pasaulėžiūra yra dvasios santykiuosena su tuo, kas yra.* Savo atsiradimui ji reikalauja dviejų polių: *objektyvios būties* ir *subjektyvios dvasios.* Pasaulėžiūra nėra tik vienos dvasios padaras. Ji nėra *tik* subjektyvi. Bet ji nėra *tik* objektyvus realybės išreiškimas. Ji nėra *tik* objektyvi. *Pasaulėžiūra yra būties ir dvasios sąveikos padaras.* Ji nėra nei dvasiai primestas realizmas, nei dvasios sauvalia. Pasaulėžiūra atsiranda tada, kai dvasia organiškai susiliečia su būtimi, kai ji įima būtį į save ir sutapdo ją su išvidiniu savo pasauliu. Šitas įėmimo ir sutapdymo *būdas* gali būti labai įvairus. *Jo* įvairumas kaip tik ir gimdo *pasaulėžiūrų įvairumą.*

Objektyvi būtis nėra vienalytė. Ji yra turtinga laipsniais, sritimis ir atžvilgiais. Gamta nėra tik mechaniniam dėsningumui palenktas daiktas. Ji taip pat yra Dievo kūrinys. Ji slepia savyje idėją, ji šitą idėją išvysto ir atskleidžia. Žmogus nėra tik animal rationale. Jis yra ir kūrėjas, ir kūrinys, ir atrama Dievo veikimui. Dievas yra ne tik pasaulio Sutvėrėjas, ne tik jo Palaikytojas, bet ir jo Atpirkėjas. Jis yra ne tik transcendentinis, bet ir imanentinis. Kiekviena esybė yra polinga savo viduje, savo prigimtyje, todėl turtinga ir įvairi. Galima ją todėl suvokti vienu kuriuo atžvilgiu. Galima ją šituo atžvilgiu vertinti bei formuoti. Dar daugiau! *Individuali žmogaus dvasia negali aprėpti buties visu plotu.* Nė viena sutverta dvasia nesugeba išsamiai pažiūrėti į būtį. Ji yra priversta pasirinkti vie-

ną kurį atžvilgį ir juo būtį suvokti ir vertinti. Jeigu Krikščionybė yra laikoma pilnutine pasaulėžiūra, tai tik dėl to, kad ji yra *Dievo*, ne žmogaus, padaras. Krikščionybė išreiškia ne tai, kaip *žmogus* suvokia būtį, bet kaip ją suvokia *Dievas*. Krikščionybės pilnatvė yra sykiu ir dieviškos josios kilmės įrodymas. Tuo tarpu kiekviena kita pasaulėžiūra, kuri yra žmogaus sukurta, visados tam tikra prasme yra vienašališka, nes žmogaus dvasia gali suvokti pasaulį tik vienu ar kitu kuriuo atžvilgiu. Tik objektyvioje dvasioje, tik visų laikų ir tautų pažinime realizuojasi pasaulėžiūros pilnatvė. *Visuotiniame žmonijos pažinime atsispindi pilnutinis dieviškasis pažinimas.* Šita prasme teisingai yra sakoma, kad Krikščionybėje nėra nė vienos dogmos, kurios nebūtų skelbusi ta ar kita pasaulėžiūra. Tai reiškia, kad dieviškasis pasaulio ir gyvenimo pažinimas, arba dieviškoji pasaulėžiūra, yra išbarstyta žmogiškųjų pasaulėžiūrų įvairumoje.

Čia ir glūdi pirmutinė pasaulėžiūrų įvairumo priežastis. *Pasaulėžiūrų įvairumas visų pirma reiškia būties turtingumą bei įvairumą ir sykiu dvasios galią šitą turtingumą pažinti vienu kuriuo atžvilgiu.* Atskiros pasaulėžiūros yra tik konkrečios šito būties turtingumo išraiškos.

Bet turtinga ir įvairi yra ne tik būtis. Įvairi yra ir *dvasia*, kuri būtį suvokia, vertina ir formuoja. Dvasia turi savą struktūrą, kuri būtį keičia ir pertvarko pagal dvasios reikalavimus. Dvasia turi tam tikrą *sugebėjimą* įsibrauti į būties gelmes pro vieną ar pro kitą punktą. Ji turi tam tikrą *lytį*, kuria apsprendžia butį ją formuodama ir jau net pažindama. Ji turi tam tikrą *normą*, kuria būtį vertina. Šitie sugebėjimai, lytys ir normos kaip tik ir sudaro dvasios *struktūrą*. Dvasia yra struktūringa pačioje savo prigimtyje. E. Sprangeris[2] yra susekęs ir aprašęs šešetą pagrindinių žmogaus dvasios struktūrų. Pasak Sprangerio, žmogaus dvasia gali turėti *teorinę, ekonominę, socialinę, estetinę, prievartinę ir religinę struktūrą*. Pagal šias struktūras Sprangeris charakterizuoja visą žmogaus pasaulėžiūrą, jo santykius su įvairiomis gyvenimo sritimis ir jo nusistatymus. Galimas daiktas, kad tokių struktūrų yra ir daugiau. Bet viena yra tikra, kad dvasia nėra vienalytė, kad ji pati savyje yra tam tikru būdu apspręsta.

Dvasios struktūringumas yra antra pasaulėžiūrų įvairu-

[2] Plg. Lebensformen, 121—236 p.

mo priežastis. Pasaulėžiūra, kaip minėjome, nėra paprastų įspūdžių telkinys arba faktų konstatavimas. Pasaulėžiūra išauga iš kūrybinio dvasios santykiavimo su būtimi. Tuo tarpu šitas kūrybinis dvasios santykiavimas kaip tik ir yra apsprendžiamas dvasios išvidinės struktūros. Išvidinė dvasios struktūra apsprendžia pažįstamą, vertinamą ir formuojamą būtį. *Pasaulėžiūrų įvairumas todėl reiškia ne tik būties turtingumą, bet ir dvasios struktūrų įvairumą.*

Šita prasme K. Joėlis teisingai pasaulėžiūrą vadina *dvasios stiliumi.* „Jeigu šiandien,— sako Joėlis,— jau meno stiliai teisingai yra aiškinami kaip pasaulėžiūrų išraiška, tai dar geriau pačias pasaulėžiūras galima suprasti kaip dvasios stilius, kurie vis dėlto ne savavališkai eina vienas po kito, bet vienas kitą atitinka, vienas kitą papildo iš gyvenimo visumos, kuri įvairiose savo funkcijose išvysto vieningą savo struktūrą. ... Pasaulėžiūros yra stiliai... Ne tik menas turi savo stilių. Jį turi ir dvasia. Ne tik pasaulėžiūros išraiška mene susiformuoja stiliumi, bet juo susiformuoja ir pati pasaulėžiūra, nes ji yra ne kas kita kaip tiesos formavimas"[3]. Pasaulėžiūra, formuodama ir išreikšdama būtį, formuoja ir išreiškia ją pagal dvasinę žmogaus struktūrą, pagal išvidinį jo prigimties palinkimą ir sugebėjimą tam tikru būdu žiūrėti į pasaulį bei į gyvenimą.

Pasaulėžiūra yra, kaip pastebi Joėlis, *ir tiesos formavimas.* Tiesos ir pasaulėžiūros santykiai dar geriau atskleidžia pasaulėžiūrų įvairumo prasmę. Tiesa yra viena. Tiesa yra amžina ir gyva. Bet tiesa neapsireiškia žmogaus dvasiai visu pilnumu. Tiesą *kaip tokią,* tiesą *visoje josios pilnatvėje* pažįsta tik dieviškasis protas. Žmogaus dvasiai tiesa yra prieinama tik per konkrečius pavidalus, tik dalimis, tik tarpsniais. Šitie tiesos pavidalai, šitos dalys, šitie tarpsniai kaip tik ir yra pasaulėžiūros. Pasaulėžiūroje tiesa įsikūnija vienu kuriuo atžvilgiu. Pasaulėžiūra išreiškia tik tiesos aspektą. Bet ji negali suimti savin visos tiesos, kaip dvasia negali suimti savin visos būties. Nė vienoje pasaulėžiūroje, kurią tik yra sukūrusi *žmogaus* dvasia, nėra tiesos pilnatvės. Tiesa savo pilnatvėje gyvena visose pasaulėžiūrose ir visuose įsitikinimuose ir tik per juos išsivysto. *Pasaulėžiūrų įvairumas tiesos atžvilgiu reiškia tiesos skleidimąsi laike ir erdvėje.* Pasaulėžiūra

[3] Wandlungen der Weltanschauungen, I, VIII, 51 p.

yra konkretus tiesos išsivystymo ir skleidimosi pavidalas. Šiuo tàd atžvilgiu Joëlis teisingai sako, kad „tiesa yra amžina, pasaulėžiūra laikinė; tiesa pastovi, pasaulėžiūra kintanti; tiesa vieninga, pasaulėžiūra dauginga ir įvairi". „Tiesa,— sako Joëlis kitoje vietoje,— gyvena konkrečiuose savo pavidaluose — pasaulėžiūrose, kurios, kaip ir visi pavidalai, gyvena ir miršta, nes jos pilnatvės tik siekia, bet niekados nerealizuoja; jos tik daugiau ar mažiau dalyvauja amžiname tiesos gyvenime"[4]. Juo kuri pasaulėžiūra daugiau tiesos apima, juo jos dalyvavimas tiesos gyvenime yra platesnis, tuo ir šitos pasaulėžiūros amžius yra ilgesnis. Tiesa yra amžinai gyva, todėl ji išsivysto, išsivysto ne chaotiškai, bet organiškai įvairių pasaulėžiūrų ir jų sistemų pavidalais.

Du tad yra pagrindiniai dalyviai, ant kurių rymo pasaulėžiūrų įvairumas: *būties turtingumas ir dvasios struktūringumas.* Bet šitie dalykai yra susiję ir tarp savęs. Dvasios struktūra visados atitinka tą ar kitą būties atžvilgį, tą ar kitą būties laipsnį ar sritį. Tarp dvasinės žmogaus struktūros ir būties yra organiškas ryšys. Pedagogikoje yra žinoma Kerschensteinerio „lavinimo vyksmo aksioma", kurią jis taip formuluoja: „Individo lavinimas yra galimas tik tomis kultūros gėrybėmis, kurių dvasinė struktūra visai arba iš dalies atitinka individualinės psychė's struktūrą"[5]. Šita Kerschensteinerio aksioma tinka ir pasaulėžiūrai. Kaip lavinimo vyksme individas pastovių lyčių įgyja tik iš tų kultūrinių gėrybių, kurios atitinka išvidinę jo struktūrą, taip ir pasaulėžiūrą kuriant esti imami tik tie būties laipsniai, tik tie josios atžvilgiai arba tik tos josios sritys, kurios atitinka kūrėjo dvasios struktūrą. Žmogaus dvasia čia pasirenka tik tai, kas susiderina su josios struktūringumu. Būties turtingumas ir dvasios struktūringumas atitinka vienas antrą ir abu, organiškai sutapę, kuria vienokią arba kitokią pasaulėžiūrą. Jeigu mums pavyktų atspėti pagrindinius būties laipsnius ir pagrindines dvasios struktūras, mes lengvai galėtume surasti ir pagrindinius pasaulėžiūrų tipus.

---

[4] Op. cit., 2, 20 p.
[5] Das Grundaxiom des Bildungsprozesses, 27 p. Berlin, ^{3}1927.

b. Pagrindiniai pasaulėžiūrų tipai

Pagrindiniai būties laipsniai yra trys: *gamta,* kurią sudaro medžiaga ir gyvybė, *dvasia,* kuri reiškiasi asmeniu ir visuomene, ir *Dievas.* Visi šitie trys būties laipsniai yra pagrindiniai, pirmykščiai ir amžini, bent ex parte post. Jie negali būti vienas iš kito išvedami, nors yra vienas su kitu susiję ir vienas kitą paremią. Gyvybė nėra medžiagos eksponatas, nors ji reikalauja medžiagos kaip materialinės atramos, kad galėtų veikti. Dvasia negali būti išvedama iš gamtinės būties, nors savo veikimui ji gamtos taip pat yra reikalinga. Dievas yra aukštesnis už gamtą ir už dvasią. Jis yra visos kitos būties Kūrėjas. Bet kūrinija nėra emanacija. Kūrinija nėra Dievo esmės susikristalizavimas. Dievas nėra išvedamas iš kūrinijos ir kūrinija iš Dievo. Vis dėlto kaip kūrinija negali nei egzistuoti, nei būti atbaigta be Dievo, taip ir Dievas negali pasaulio, arba tos pačios kūrinijos, atbaigti be josios pačios. Tegul šita Dievo negalia ir nėra absoliuti. Vis dėlto, *esant dabartinei tvarkai,* kuri yra paties Dievo norėta, kūrinija, ypač žmogus, sudaro Dievo veikimui sąlygas ir parengia jam atramą. Tokie kilniausi Dievo aktai, kaip atpirkimas, pašventimas, pasaulio perkeitimas, dabartinėje tvarkoje negali įvykti be laisvo ir sąmoningo žmogaus prisidėjimo. Per žmogų su Dievu bendradarbiauja ir visas gamtinis pasaulis.

Šitais trimis laipsniais išsisemia visas būties turtingumas. Jokių kitų būties laipsnių, be šitų trijų, nėra. Reikia pastebėti, kad kiekvienas šitas laipsnis turi dar įvairių atžvilgių. Gamta reiškiasi *medžiaginiu, vegetatyviniu ir sensityviniu pradu. Dvasia* reiškiasi *intelektualiniu, voliuntariniu* ir *estetiniu* pradu. Dievas taip pat gali būti suvokiamas kaip *Deus in nobis* ir *Deus supra nos.* Visi šitie atžvilgiai taip pat turi reikšmės būties pažinimui ir josios formavimui. Jie taip pat dalyvauja pasaulėžiūrų kūrime. Visai teisingai yra kalbama apie *materializmą,* kuris atsiremia į *medžiaginį* gamtos principą; apie *vitalizmą,* savo pagrindu turintį *gyvybę;* apie *intelektualizmą,* kuris yra remiamas *intelektualiniu dvasios pradu;* apie *voliuntarizmą,* kuris persvarą atiduoda *valiai;* apie *esteticizmą,* kuris į gyvenimo pagrindą deda *estetinį dvasios principą;* apie *religinį imanentizmą,* kuris Dievą supranta kaip gyvenantį *viduje* būties; apie *religinį*

transcendentizmą arba deizmą, kuris Dievą laiko su būtimi *nesusisiekiančiu* principu. Bet visos šitos pasaulėžiūros sudaro jau smulkesnius pagrindinių tipų atžvilgius. Pagrindiniai tipai išauga iš pagrindinių būties laipsnių.

Sunkiau yra surasti dvasios struktūrų tipus. Žmogaus dvasia šiuo atžvilgiu dar nėra pakankamai ištirta. Vis dėlto šiandieninė psichologija yra jau tiek pažengusi, kad bent pagrindiniai dvasios struktūros tipai gali būti nustatyti. Lemiančios reikšmės čia turi *E. Sprangerio* tipologija. Jau esame minėję, kad Sprangeris surado ir aprašė šešetą dvasios struktūros tipų: *teorinį, ekonominį, estetinį, socialinį, prievartinį ir religinį.* Bet jeigu gerai įsižiūrėsime į visus šituos tipus, lengvai galėsime tarp kai kurių jų rasti organiškų ryšių ir suvesti juos į dar bendresnes kategorijas. Ekonominė dvasios struktūra, arba, kaip Sprangeris pats vadina, „ekonominis žmogus", yra panašus į prievartinę struktūrą, arba į *„prievartos žmogų"* (Machtmensch), tuo, kad juos abu jungia Aristotelio *physis.* Ekonominio žmogaus pagrindas yra gamtinis *daiktas.* Prievartos žmogaus pagrindas dažnai yra gamtinė *jėga.* Abu juodu yra *gamtos* žmonės. Nei vienas, nei antras dažniausiai nepakyla viršum gamtinės tvarkos ir viršum josios dėsningumo. Jų dvasios struktūra savo pagrinde yra vienoda. Tik ekonominis žmogus labiau krypsta į *medžiagą,* kuri duoda naudos, o prievartos žmogus labiau žavisi *gyvybe,* iš kurios kyla jėga. Bet ir medžiaga, ir gyvybė yra *gamtos* pradai. Gamta apsupa ir ekonominį, ir prievartinį žmogų ir jiems abiem sudaro bendrą pagrindą. Šitokią dvasios struktūrą, kuri pirmoje eilėje krypsta į gamtą, mes vadinsime *natūralistine,* o ją turintį žmogų — *homo naturalista.*

Teorinė, estetinė ir socialinė struktūra arba teorinis, estetinis ir socialinis žmogus yra panašūs vienas į kitą tuo, kad visus juos jungia *dvasia.* Kiekviena šita struktūra yra paremta *dvasios* gyvenimu: ji iš dvasinio prado kyla ir į dvasią krypsta. Teorinio žmogaus pagrindas yra *tiesa,* estetinio — *grožis* ir socialinio — *meilė.* Bet visi šitie trys pradai — tiesa, grožis ir meilė — yra dvasios pradai. Jie nėra iš gamtos. Jie nėra gamtinio dėsningumo padarai. Jie kyla kūrybiniu laisvos žmogaus dvasios veikimu. Dvasia yra jų visų pagrindas ir tuo pačiu pagrindas anų trijų struktūrų. Jos visos yra viena nuo kitos skirtingos. Bet visos jos savotiškais pavidalais išreiškia dvasios gyvenimą. Bet dvasia gyvena *žmoguje.*

Žmogus yra vienintelis dvasios turėtojas ir josios reiškėjas. Dėl to *konkrečiai* šitoji dvasinė struktūra atsiremia į žmogų kaip į dvasinį pradą. Žmogaus būtybė ir josios gyvenimas čia yra kiekvieno veikimo pagrindas ir centras. Todėl šitokią dvasios struktūrą, kuri pirmoje eilėje krypsta į žmogaus dvasią, mes vadinsime *humanistine*, o ją turintį žmogų — *homo humanista*.

Natūralistinė ir humanistinė dvasios struktūra apima penketą Sprangerio tipų: ekonominį ir prievartinį, teorinį, estetinį ir socialinį. Lieka dar vienas: *religinis žmogus*, kuris negali būti sujungtas nė su vienu aukščiau minėtu tipu, nes jo pagrindas yra visai kitoks. Religinis žmogus iškyla aukščiau ir už natūralistinį, ir už humanistinį žmogų. Religinė dvasios struktūra pirmoje eilėje krypsta ne į gamtą ir ne į dvasią, bet į *Dievą*. Dievas čia yra kiekvieno veikimo pagrindas ir toji būtis, kuri patenkina šitos dvasinės struktūros reikalavimus. Tokią dvasios struktūrą mes vadinsime *teistine*, o ją turintį žmogų — *homo theista*.

Trys tad yra pagrindinės dvasinės struktūros: *natūralistinė, humanistinė* ir *teistinė*. Trys yra šitų struktūrų apspręsti žmonių tipai: *homo naturalista, homo humanista* ir *homo theista*. Iš kitos pusės, yra trys pagrindiniai būties laipsniai: *gamta, dvasia ir Dievas*. Savaime aišku, kad šitos trys dvasios struktūros atitinka anuos tris būties laipsnius, nes dvasios palinkimas į tą arba į kitą laipsnį ir sudaro josios struktūros esmę. Homo naturalista savaimingai linksta į gamtą, homo humanista — į žmogaus dvasią, homo theista — į Dievą. Iš šito linkimo, iš dvasios santykiavimo su ją liečiančia būtimi išauga ir trys pagrindinės pasaulėžiūros: *natūralizmas, humanizmas* ir *teizmas*.

Natūralizmas yra natūralistinės dvasios struktūros gavinys santykiavime su gamta. Homo naturalista gamtoje randa jo gyvenimą ir jo dvasią atitinkantį pradą, juo atsiremia ir juo apsprendžia savo santykius su kitais būties laipsniais. Natūralistinis žmogus gali neneigti nei dvasios, nei Dievo. Bet jis juos suvokia *kaip gamtinius principus*. Gamtos dėsnius jis pritaiko dvasiai ir Dievui. Modernusis Dievo supratimas kaip didžiojo Matematiko, kaip didžiojo Fiziko ir pasaulio Statytojo yra natūralistinės dvasios padaras. Tai gamtinių sąvokų pritaikymas antgamtinei realybei. Homo naturalista nutraukia Dievą ir dvasią į gamtos sferas, taiko jiems gamtinius dėsnius

ir mąsto apie juos gamtinėmis sąvokomis. *Jis juos sugamtina.* Natūralistinės pasaulėžiūros pėdsakų galima rasti visur: ir moksle, ir mene, ir visuomeniniame gyvenime, ir religijoje. Pagrindinė jų žymė yra gamtinio dėsningumo pabrėžimas.

Humanizmas yra gavinys humanistinės dvasios struktūros santykiavimo su žmogumi. Homo humanista laiko žmogų būties centru, į jį atremia savo mąstymą bei veikimą ir iš jo kylančiais dėsniais apsprendžia visą gyvenimą. Gyvenimo šaknys humanistinei pasaulėžiūrai glūdi žmoguje. Žmoguje yra tiesos, gėrio ir grožio pagrindai. Žmogus yra gamtos viešpats. Žmogus yra antrasis Dievo Aš. Žmogaus santykiai su gamta ir su Dievu čia yra tvarkomi pagal *dvasios* gyvenimo principus. Kiek natūralizme vyrauja priežastingumas ir būtinumas, tiek humanizmo pagrindas yra prasmingumas ir laisvė. Žmogus čia tam tikru būdu *suantropomorfina* visą gyvenimą, nes visą jį stengiasi perskverbti žmogaus dvasia.

Teizmas yra gavinys teistinės dvasios struktūros santykiavimo su Dievu. Homo theista į visą būtį žiūri sub specie aeternitatis. Dievas tokiai dvasios struktūrai yra vienintelis pradas, kuris patenkina giliausius žmogaus ir visos būties reikalavimus, kuris viską išaiškina, viskam duoda prasmę ir tikslą, „kuriame gyvename, judame ir esame". Teistinis žmogus nori viską iš Dievo išvesti ir viską į Dievą suvesti. Pasaulio vyksmas jam Dievu prasideda ir Dievu baigiasi. Visa būtis eina Dievo linkui, stengiasi su Juo susijungti ir būti sudievinta. Teistinė pasaulėžiūra stato absoliutinius reikalavimus ir dvasiai, ir gamtai. Dieviškasis gyvenimas ir dieviškieji dėsniai čia yra laikomi normalaus ir tikro gyvenimo dėsniais. Kiekvienos normos pagrindo, vis tiek ar šitoji norma būtų tiesa, ar gėris, ar grožis, ieškoma absoliutinėje Būtyje. Mistinis bruožas žymu visuose šitos pasaulėžiūros žygiuose.

Nereikia nė aiškinti, kad gryni šitų pasaulėžiūrų tipai nėra dažnas dalykas. Paprastai jie esti sumišę, susijungę ir susilieję. Bet kiekviena konkreti pasaulėžiūra visados priklauso vienam arba kitam tipui. Kiekvienas konkretus žmogus yra daugiau natūralistas arba daugiau humanistas, arba daugiau teistas. Šitos trys pagrindinės pasaulėžiūros savo bruožais nudažo ištisas teorijas, ištisas tautas, kultūras ir amžius. Jos traukiasi per visą istoriją ir dialektiniu savo vyksmu kuria istorinius

periodus: juos gimdo ir žudo. Gal neklysime pasakę, kad antikinės kultūros dvasia buvo humanistinė, kad viduriniais amžiais vyravo teistinė pasaulėžiūra, kad humanizmas atsigavo Renesanso metu ir kad paskutinieji amžiai smarkiai pakrypo į natūralizmą. Neklysime gal tvirtindami, kad demokritiškoji filosofija yra daugiau natūralistinė, aristoteliškoji-tomiškoji yra daugiau humanistinė, o platoniškoji-augustiniškoji yra daugiau teistinė. Pasaulėžiūrų bangavimas istorijos vyksme sudaro įdomiausią istorijos filosofijos problemą. Šitoje vietoje ji negali būti net nė paliesta. Čia mes tik pabrėžiame pagrindinius pasaulėžiūrų tipus ir juos labai trumpai charakterizuojame.

2. PASAULĖŽIŪRINIAI KULTŪROS FILOSOFIJOS TIPAI

Pagrindiniai žmogaus dvasios nusistatymai visos būties atžvilgiu turi didelės reikšmės ir pažiūroms į kultūrą. Kaip žmogus suvokia, vertina ir formuoja *visą* būtį, taip lygiai jis nusistato ir *žmogiškosios kūrybos atžvilgiu.* Iš bendrųjų pasaulėžiūros tipų išauga pasaulėžiūriniai *kultūros filosofijos* tipai, kurie yra ne kas kita kaip anų bendrųjų tipų specialus pritaikymas kultūros problemai. Žmogiškoji kūryba taip pat yra tikrovės dalis. Žmogaus dvasia taip pat negali šitos dalies aprėpti visoje josios pilnumoje. Į žmogiškąją kūrybą taip pat galima žiūrėti tam tikru atžvilgiu ir *juo* grįsti visą kultūros problemos tyrinėjimą. Tokiu būdu ir formuojasi įvairios kultūrinės žmogaus pažiūros ir įvairūs kultūros filosofijos tipai. Bet šitos pažiūros ir šitie tipai yra visados įjungti į *bendrąją* žmogaus pasaulėžiūrą. Negalimas daiktas, kad natūralistinės pasaulėžiūros atstovas kultūros filosofijoje pasisakytų už teizmą. Kultūriniai nusistatymai nėra kokios specialios pažiūros, bet tik viena organiška bendrosios pasaulėžiūros dalis. Kultūros filosofija gal labiau negu kuri kita priklauso nuo bendrųjų pažiūrų į būtį, nes žmogus sava kūryba formuoja *visą* pasaulį ir tuo pačiu jo *viso* atžvilgiu pareiškia tam tikrą nusistatymą. Kokios yra žmogaus pažiūros į būtį, tokios jos yra ir į būties vyksmą arba į gyvenimą, kurio problemos sprendime kultūros filosofija užima labai žymią vietą.

Todėl pagal bendruosius pasaulėžiūros tipus formuo-

jasi ir pasaulėžiūriniai kultūros filosofijos tipai. Čia galime kalbėti apie *kultūrinį natūralizmą*, apie *kultūrinį humanizmą* ir apie *kultūrinį teizmą*.

a. Kultūrinis natūralizmas

Kultūrinis natūralizmas yra išaugęs iš bendrosios natūralistinės pasaulėžiūros. Kaip visam natūralizmui gamta yra aukščiausias gyvenimo laipsnis, taip ir *kultūrinis natūralizmas žmogiškąją kūrybą laiko pirmoje eilėje gamtos veiksnių padaru.* Žmogus čia yra tik sąmoningas įrankis gamtos dėsnių rankose. Ne idėjos, ne įsitikinimai, ne asmuo ar visuomenė turi pagrindinės ir pirmaeilės kultūrai reikšmės, bet gamta su visomis savo sritimis. Gamta kultūriniam natūralizmui yra ne medžiaga, ne materialinė atrama, *bet pirmaeilė ir aktyvi kultūrinės kūrybos apsprendėja.* Gamtiniai veiksniai apsprendžia kultūrą *ne tik kaip sąlygos, bet ir kaip josios kūrėjai.* Kultūrinės kūrybos motyvai šitai kultūros filosofijos srovei yra *gamtiniai* motyvai, ir kultūrinės kūrybos tikslai čia yra *gamtiniai* tikslai.

Gamtiniai veiksniai gali būti dvejopi. Jie gali kilti arba iš *medžiagos*, arba iš *gyvybės*, nes ir pati gamta apsireiškia kaip materialinis ir vitalinis principas. Todėl kultūrinis natūralizmas gali labiau pabrėžti arba medžiagos vaidmenį kultūrinėje kūryboje, arba gyvybės. Tuo pačiu šitas kultūros filosofijos tipas suskyla į dvi pagrindines sroves: *į kultūrinį materializmą ir kultūrinį vitalizmą.*

Pirmutinė natūralistinės kultūros filosofijos srovė yra

k u l t ū r i n i s m a t e r i a l i z m a s.

Kultūrinio materializmo grindėjas yra *K. Marxas. Marxas* buvo pirmutinis, kuris natūralistinę pasaulėžiūrą pritaikė kultūrinių problemų sprendimui. Marxas yra išaugęs iš devynioliktojo šimtmečio dvasios. Galima šitą amžių vertinti labai įvairiai. Bet viena yra tikra, kad socialinės problemos atsiradimas ir radikalus josios sprendimas yra ir bus charakteringiausia šito amžiaus žymė. Technikos įsigalėjimas perkeitė žmonių santykius tarp savęs ir su gamta. Pirma gamtos turtai buvo prieinami kiekvienam, kas tik sugebėjo pasinaudoti įrankiu. Devynioliktajame amžiuje — ir net jau anksčiau — mašina juos sutelkė į rankas tų, kurie galėjo šitų mašinų įsigyti. Fabrikas

nugalėjo amatininką, ir mašina išstūmė įrankį. Kova už duoną pakeitė kovas už idėją. Marxo doktrina kaip tik ir buvo „kovos už duoną filosofija".

Marxas išėjo iš visai realaus fakto, kad materialiniai žmogaus reikalai apsireiškia žmogaus gyvenime būtinu būdu, kad jų bent minimalinis patenkinimas yra pagrindinė bet kurios kūrybos sąlyga. Bet jis šitą faktą išaiškino labai savotiškai. *Materialinių reikalų būtinumas jo buvo padarytas vyriausiu gyvenimo apsprendėju ir kūrėju.* Visa, kas tik yra žmogaus kuriama, vyksta šitų reikalų dėlei. Visa žmonijos kultūra yra ne kas kita kaip įvairūs ekonominės kultūros pavidalai. Žmogiškosios kūrybos akstinai yra ne dvasiniai reikalai, bet ekonominiai arba fiziniai. Idėjos esančios kilusios iš ekonominio gyvenimo išsivystymo. Dvasiniai motyvai arba dvasiniai reikalai yra tik neesminis priedas prie ekonominių reikalų. Visa žmogaus kultūros istorija esanti ne kas kita kaip įvairių ekonominių veiksnių kova vienų su kitais ir šitos kovos rezultatas, sudaręs įvairius kultūros tipus. Kultūrų atsiradimą ir žlugimą Marxas taip pat aiškina grynai ekonominėmis priežastimis.

Tuo būdu kultūrinio materializmo filosofijoje žmogaus dvasia neturi vietos kultūrinėje kūryboje arba šita josios vieta yra labai menka. N. Berdiajevas teisingai pastebi, kad ekonominis materializmas yra vienintelė doktrina, kuri ligi galo išvystė visas tas koncepcijas, kurios jau nuo Apšvietos laikų reiškėsi istorijos ir kultūros filosofijoje. Visos kitos doktrinos daugiau ar mažiau dar palikdavo dvasiai vietos kultūrinėje kūryboje. Vienas tik ekonominis materializmas turėjo drąsos paneigti visas tradicijas, visokį istorinio gyvenimo nenutrūkstamumą ir jo ryšį su aukštesniais žmogaus reikalavimais. „Ekonominio materializmo koncepcijoje,— sako Berdiajevas,— istorinis vyksmas atrodo visiškai neturįs sielos. Siela, išvidinė misterija, išvidinis paslaptingas gyvenimas daugiau nebeegzistuoja ir niekur neegzistuoja. Nepasitikėjimas šventenybėmis priveda prie to, kad vieninteliu realiu istorijos vyksmu yra laikomas materialinės ekonominės produkcijos vyksmas, ir tos ekonominės formos, kurias šitas vyksmas pagimdo, atrodo kaip vienintelės ontologinės, pirmykštės ir realios formos. Visa kita yra tik antraeiliai dalykai, tik refleksas, tik prieduras. Visas religinis gyvenimas, visa dvasinė kultūra, visa žmogiškoji kūryba yra tik atvaizdas, tik refleksas,

bet ne tikroji realybė"[1]. Čia kaip tik ir glūdi visa kultūrinio materializmo stiprybė. Jis, absoliučiai teigdamas fizinių žmogaus reikalų nelygstamumą, savo doktrinoje be jokių kompromisų paneigė dvasinių reikalų reikšmę, ko kitos doktrinos nedrįsdavo padaryti. Tuo būdu buvo atskleistas kelias į visiškai kitokį kultūros ir istorijos supratimą. Iš neaiškaus ir netikro padėjimo kultūros ir istorijos filosofija buvo priversta išeiti į pasaulėžiūrinio savo apsisprendimo aiškumą. Arba kultūra yra kuriama dvasios ir yra dvasinis dalykas, arba dvasia yra tik įrankis materialinių reikalų rankose, ir todėl kultūra yra ekonominis dalykas. Trečios išeities čia nėra. Marksizmas šitą dilemą pastatė visu griežtumu. Pasaulėžiūrinis kultūros filosofijos pobūdis marksizmo doktrinoje yra aiškiausias.

Antra kultūrinio natūralizmo srovė, kuri mūsų dienomis kas kartą darosi vis stipresnė, yra

k u l t ū r i n i s v i t a l i z m a s.

Kiek kultūrinis materializmas kultūros kūrimo veiksniais laiko medžiaginius ekonominius dalykus, tiek kultūrinis vitalizmas vieninteliu tikru ir pirmaeiliu kultūros kūrėju laiko *vitalinį*, arba *gyvybinį*, *žmogaus pradą*. Šitas kultūros tipas dar yra gana jaunas. Bet paskutiniais metais jis jau susiformavo rasizmo pavidalu. Rasistinei kultūros filosofijai kultūrinio žmonijos gyvenimo apsprendėjas yra *rasė*. Kiek kultūrinis ekonomizmas kultūros veiksnių ieško *šalia* žmogaus, tiek kultūrinis vitalizmas šituos veiksnius perkelia *į patį žmogų*, į vitalinį jojo pradą. Jeigu rasiniai arba vitaliniai žmogaus elementai yra stiprūs ir gryni, jie kuria aukštą kultūrą. Kultūros krizė atsirandanti dėl nelygios kraujomaišos, kultūros galas ateinąs tada, kai įsigali menkaverčiai biologiniai pradai. Viso pasaulio istorija esanti ne kas kita kaip šitų biologinių elementų maišymasis, arba, kaip Gobineau yra pasakęs, rasių chemija. Kultūrinės kūrybos motyvai šitai pažiūrai taip pat yra ne idėjos, bet kraujo balsas. Šiandien šitas nusistatymas apima vis platesnes gyvenimo sritis taip, kad galima visai neperdedant kalbėti apie besiartinantį *zoocentrizmo tarpsnį*.

Zoocentrizmo daigų randame jau pačiame Renesanso pradžioje. Macchiavelli savo veikale „Il principe" paskelbė jėgos etiką ir tuo pačiu pirmoje eilėje pastatė ne dvasią,

[1] Der Sinn der Geschichte, 32 p.

bet *gyvybę*. „Macchiavelli,— gražiu S. Behno pasakymu,— visados lieka tironiškojo idealo dainiumi"[2]. Jo *Principe* yra jėgos atstovas, kuris priespauda, gudrumu ir klasta įtvirtina savo pirmenybę ir siekia išsilaikyti ir išsivystyti. Stiprus ir miklus kūnas, galinga kumštis ir nepalaužiama kovos valia jam yra idealas. Macchiavelli į *etikos* pagrindus padėjo tai, kas ligi tol buvo laikoma žvėries atpalaidavimu žmoguje. Ne visados šitoji etika yra ginama viešai: jos dažnai net išsižadama. Bet tikrumoje ji vyrauja. Macchiavelli išdrįso ją formuluoti ir paslėptą praktiką paversti teoriniu principu.

Macchiavelli vardas mus veda į *Nietzsche* ir sykiu į mūsų laikus. „*Nietzsche's antžmogis*, kaip jį charakterizuoja S. Behnas, yra „raudonveidis, sveikas, karingas, užgrūdintas kaip fechtuotojas, švelnus kaip muzikas, stiprus kaip imtynininkas, išdidus, gražus, stiprus ir nepalaužiamas kaip deimantas"[3]. Jame nesunku įžvelgti Cezario bruožų, nors Nietzsche's fantazijoje jis atrodo kilnesnis negu Macchiavelli'o teorijoje, nes Nietzsche buvo didesnis estetas negu Macchiavelli. Macchiavelli'o *Principe* yra daugiau politikas, Nietzsche's *Übermensch* yra daugiau estetas. Bet ir vienas, ir antras savo galybę semia iš *vitalinio prado*. Ir vienas, ir antras turi būti kilnaus kraujo, tikros bei grynos rasės, žodžiu, *tobulo gyvingumo tipas*. Nietzsche's teorijoje pirmą kartą buvo drąsiai ir aiškiai paskelbtas vitalinių vertybių nepriklausomumas.

Aiškiai rasinės kultūros ir net istorijos filosofijos kūrėjas buvo *Arthur Gobineau*. Žymiausiu savo veikalu apie žmonių rasių nelygybę[4] jis padėjo pagrindus dabarties rasizmui. Jis visuotinę žmonijos istoriją suprato kaip rasių chemiją. Jis kultūros apsprendėjais laikė biologinius žmogaus prigimties elementus. Šiandien Gobineau teorija labai populiari ir žada virsti net ištisa pasaulėžiūra. „Dabarčiai,— pasak A. Wirtho,— Gobineau atrodo kaip josios didvyris ir šauklys"[5].

Gobineau mintis vystė *Bacher de Lepouge*. Juo pasekė ir kultūros istorikas *H. St. Chamberlainas*, autorius šiandien labai populiaraus veikalo „Die geistigen Grundlagen des 19 Jahrhunderts"[6], kuris, teisingu P. Bartho

---

[2] Erzieherische Ideale, 171 p. Bonn, [2]1928.
[3] Philosophie der Werte, 163 p. München, 1930.
[4] Essai sur l'inégalité des races humaines, 1854.
[5] Rasse und Volk, 20 p. Halle a. S., 1914.
[6] Volksausgabe, 1935.

pasakymu, yra „grynai impresionistinė pasaulio istorijos apžvalga, žiūrint iš rasių teorijos punkto“[7]. Šiaurės rasė, pasak Chamberlaino, esanti vienintelis mūsiškosios kultūros veiksnys, o arijų dvasia tobuliausios išraiškos radusi *R. Wagnerio* kūryboje. Chamberlaino mintys Vokietijos rasistinėje doktrinoje šiandien yra įgijusios nelygstamojo pobūdžio.

Nors marksistinė doktrina savą kultūros filosofiją atremia į kitokį principą, vis dėlto kultūriniam vitalizmui ji turėjo labai didelės įtakos. Istorinis materializmas, kuriam visas žmonijos gyvenimas yra ne kas kita kaip ekonominių veiksnių padaras, savo esme yra *gyvybės išlaikymo filosofija.* Ekonominis gyvenimas yra kuriamas tam, kad žmogus galėtų aprūpinti vitalinį savo pradą. Istorinio materializmo centras yra *homo oeconomicus.* Bet šitas ūkio žmogus tarnauja visu savo gyvenimu ne kam kitam kaip tik savo *gyvybei.* Gyvulio reikalavimai atbunda jame ir pergali visus kitus reikalavimus. Gyvybė turi savo teisių. Jų negalima neigti. Bet marksizmo pagrindas yra ne šitų teisių pripažinimas, bet jų *suabsoliutinimas.* Marksizmas žmogų nudvasina ir paverčia jį gyvuliu. Gyvybė marksistinėje gyvenimo filosofijoje yra aukščiausias žmogaus būtybės pradas, kurį išlaikyti yra aukščiausias žmogaus uždavinys.

Giliausia savo prigimtimi rasizmas yra antroji marksizmo metafizikos pusė. Rasizmui rasės tobulumas yra aukščiausia vertybė. Žmogus jam yra biologinis faktas, tiek vertingas, kiek jis apreiškia savimi gyvybės tobulumą ir kiek jis sugeba šitą tobulumą palaikyti savyje ir savo įpėdiniuose. Kiek marksistinis žmogus yra homo oeconomicus, tiek rasistinis žmogus yra *homo sexualis.* Istorinis vyksmas rasizmui yra apsprendžiamas rasių maišymosi. Kultūra yra rasinių pradų padaras. Kiekviena kūryba esanti ne kas kita kaip biologinio instinkto apsireiškimas konkrečiomis formomis. *Marksizmas ir rasizmas — abu sykiu — kuria tikrą ir pilnutinį zoocentrizmą.* Marksizmas padeda jam pagrindą ekonominių gėrybių pavidalu. Rasizmas jį išvysto toliau, veislės gerinimu laiduodamas jam tolimesnį buvimą. Darbo gerinimas, produkcijos našumas, gaminių kokybė marksizme, eugenika, gimimų didinimas, sterilizacija rasizme — štai tos priemonės, kuriomis zoocentrizmas vis labiau įsigali

[7] Philosophie der Geschichte als Soziologie, 569 p. Leipzig, 1922.

dabartinio amžiaus gyvenime. Jeigu teisingai sakoma, kad kiekvienas istorinis tarpsnis turi vieną kurią centrinę idėją, tai dabarties tarpsnio idėja yra *gyvybės idėja*. Gyvybės filosofija (Lebensphilosophie) prasidėjo jau prieš karą. Jos užuomazgų galima rasti, kaip minėjome, Macchiavelli'o ir Nietzsche's veikaluose. Modernioji vertybių filosofija *vitalines vertybes* pastatė šalia šventumo, gražumo, teisingumo ir kitų dvasinių vertybių. Marksizmas su rasizmu šitas vertybes paskelbė aukščiausiomis. Natūrali pagrindinių būties laipsnių tvarka yra tokia:

Dievas,
dvasia,
gyvybė.

Natūrali todėl pagrindinių vertybių eilė yra ši:

šventumas,
dvasingumas,
gyvingumas.

Šiandien yra sukeista ir būties laipsnių tvarka, ir sykiu vertybių eilė. Šiandien būties laiptai yra tokie:

gyvybė,
dvasia,
Dievas.

Šiandien vertybių eilė yra priešinga natūraliai eilei:

gyvingumas,
dvasingumas,
šventumas.

Sukeitimas yra absoliutinis. Jis reiškia ne dalinį, bet visuotinį dabartinės pasaulėžiūros pasikeitimą. *Mūsų amžius yra vidurinių amžių pasaulėžiūros priešginybė.* Nuo teokratijos per antropokratiją mes žengiame į zookratijos laikus.

Ir čia mes kaip tik susiduriame su kultūros problemos aštrumu. Viduriniai amžiai prasidėjo teigimu *Dievo*. Renesansas prasidėjo teigimu *dvasios*. Mes pradedame naują erą teigimu *gyvybės*. Dievo teigimas sukūrė religinio gyvenimo šedevrus: liturgiją, mistiką, gotiką. Dvasios teigimas sukūrė kultūrinio gyvenimo viršūnes: techniką, meną, mokslą ir valstybę. Ką sukurs gyvybės teigimas? *Fizinį gyvenimą*. Bet ar šitas fizinis gyvenimas bus tikra prasme kultūringas? Štai klausimas, kuris savaime kyla svarstant dabarties tendencijas. Jo išsprendimas priklauso nuo dvasios santykių su gamta.

Zoocentrinis nusistatymas grąžina žmogų į gamtą, padaro jį gamtos padaru (Naturwesen) ir *vitalinį* jo pri-

gimties pradą pastato priešais *dvasinį* pradą. Esąs žmoguje priešingumas tarp dvasios ir gyvybės yra jaučiamas visados. Apie jį rašė Ovidijus, dėl jo skundėsi šv. Paulius, jo tragiką pergyvena kiekvienas. *Etinės kultūros esmė ir yra, kad ji perkeičia gyvybės pradą pagal dvasios reikalavimus.* Kai žmogus palenkia savo gyvingumą dvasingumui, jis kultūrina patį save, vadinasi, jis save dorina. Zoocentrizme tokio palenkimo kaip tik nėra. Vitalinis pradas čia yra laikomas aukščiausia vertybe, kuriai turi būti visa palenkta. Ji yra nepriklausomas gėris objektyviniame gyvenime ir absoliutinė vertybė subjektyviniame. Ji todėl dvasiai yra ne medžiaga, ne materialinė atrama, bet dvasios principas ir tvarkytojas. *Zoocentrizme ne dvasia keičia gyvybę, bet gyvybė keičia dvasią.* Zoocentrinis žmogus yra nudvasintas žmogus.

Bet kur nėra dvasios viešpatavimo, ten nėra nė kultūros. Kultūra par excellence yra padaras dvasios įsigalėjimo gamtoje, vis tiek kas šitoji gamta būtų: gyvybė, medžiaga ar siela. Zoocentrizmas todėl visų pirma paneigia *etinę* kultūrą. Zoocentrinis žmogus yra ne doras, bet *stiprus ir sveikas* žmogus. Vietoje *asketikos* čia atsistoja *higiena.*

Bet tai dar ne galas. Gamtos pastatymas prieš dvasią zoocentrizme yra išplečiamas ir visam objektyviniam gyvenimui. „Kraujas ir žemė" (E. Krieck) tampa gyvenimo pagrindu. Ne dvasia kuria ir tvarko istorinį vyksmą, bet rasė ir gamtinė aplinka. Dvasia istorijoje, kaip ją supranta zoocentrizmas, darosi tik gamtos tarnas, kartais klusnus, kartais prieštaraująs, bet visuomet pralaimįs savo pasipriešinime. L. Klagesas savo labai mūsų amžiui charakteringame veikale „Der Geist als Widersacher des Lebens" („Dvasia kaip gyvybės priešininkė") kaip tik ir yra iškėlęs šitą zoocentrizmo principą. Bet čia įvyksta tas pat, kas ir subjektyviniame gyvenime: dvasia pasitraukia į šalį ir kultūra pradeda nykti. *Zoocentrinis nusistatymas visame gyvenimo plote yra priešingas kultūrai.* Zoocentrizme negali būti jokio kultūros klestėjimo. Kai žmogus grįžta į gyvūnų gyvenimą, jis tuo pačiu pameta kultūrą, nes gyvūnai kultūros nekuria.

Štai dėl ko mūsų laikai yra atsidūrę *naujos barbarijos pavojuje.* Mūsų laikų žmogus, teigdamas gyvybę, naikina savyje kūrybinį nusiteikimą ir sykiu ugdo nedraugišką nusistatymą kultūrinių gėrybių atžvilgiu. Šiandien iš pačių zoocentrizmo vadų galima išgirsti, kad kultūra esanti

tik apmušalas, vadinasi, toks dalykas, kuris nesiekia daiktų prigimties, bet visados lieka susijęs tik su paviršiumi. Šiandien su panieka yra nusigrįžtama nuo grynojo mokslo, nuo grynojo meno, nusigrįžtama nuo filosofijos ir apskritai nuo bet kurios teorijos. Reikia tik apgailestauti, kad tokio nusistatymo galima pastebėti ir katalikuose, kurie, rodos, iš pašaukimo turėtų būti *dvasios* gynėjai. Pavojus subarbarėti šiandien yra daug didesnis, negu daugeliui atrodo. Todėl ir kova už dvasios viešpatavimą žmogaus kūryboje šiandien yra vedama daug aštriau negu kada nors anksčiau.

b. Kultūrinis humanizmas

Kultūrinio humanizmo pagrindas yra žmogus. Žmogus yra pirmutinis ir svarbiausias kultūros kūrėjas. Gamta esanti tik medžiaga ir sąlyga. Gamta parengia materialinių aplinkybių, kuriose žmogiškoji idėja gali būti realizuota. Kultūrinis humanizmas neneigia, kad gamta kultūrinei kūrybai turi didelės reikšmės. Gamtos parengta medžiaga gali būti dvasios kūrybai palanki ir nepalanki, vadinasi, ji gali idėjos realizavimą palengvinti arba apsunkinti, kartais — padaryti jį net visiškai negalimą. Vis dėlto šitas gamtos vaidmuo kultūrinėje kūryboje čia yra ne priežastingas, bet atsitiktinis ir sąlyginis. *Gamta jokia prasme nėra kultūros priežastis.* Kultūrinės kūrybos motyvai yra dvasiniai. Tai idėjos, kurios iš vidaus verčia žmogų jas realizuoti regimais pavidalais. Kultūrinės kūrybos tikslas yra dvasinis. Pasak kultūrinio humanizmo, ne medžiaga ir gyvybė turi kultūrai lemiančios reikšmės, bet dvasia ir josios reikalavimai. Žmogus yra kūrybinis pačia giliausia savo prigimtimi, ir jis kuria kultūrą ne gyvybei išlaikyti ar jai ištobulinti, bet atskleisti pasaulio ir savo paties prasmei.

Bet realus ir konkretus žmogus gali būti suprantamas dvejopai: *kaip individualus asmuo ir kaip visuomenė, arba bendruomenė.* Ir vienas, ir antras žmogaus supratimas, ir viena, ir antra dvasios gyvenimo forma turi kultūrinei kūrybai nemaža reikšmės. Žmogus dalyvauja kultūros kūrime ir kaip asmuo, ir kaip bendruomenė. Kultūrinis humanizmas todėl suskyla į dvi pagrindines sroves: *į kultūrinį individualizmą* ir *į kultūrinį kolektyvizmą.* Kultūrinis individualizmas kultūrinę kūrybą laiko asmens veikimo padaru, o bendruomenę — tik asmens kū-

rybos palaikytoja ir plątintoja. Kultūrinis kolektyvizmas, atvirkščiai, kultūrinės kūrybos atsiradimą sutelkia į bendruomenės rankas, o asmenį laiko tik bendruomenės valios arba bendruomeninės dvasios apraiška ir josios reikalavimų vykdytoju.

Paprastai vyraujanti kultūrinio humanizmo srovė yra

k u l t ū r i n i s i n d i v i d u a l i z m a s.

Jam pirmutinis ir vyriausias kultūros kūrėjas yra *asmuo*. Bendruomenė galinti būti aplinka skleistis ir išsivystyti kultūriniams laimėjimams, bet ji negalinti būti *aktyvi* kultūros kūrėja. Ne bendruomenė apsprendžia kultūrinius asmenų žygius, bet genialūs kūrėjai savo veikalais palenkia bendruomenę ten, kur nori. Bendruomenė esanti tik įrankis didžiųjų asmenų rankose. Ji gyvenanti tuo, ką genijai yra palikę.

Žymiausias ir griežčiausias kultūrinio individualizmo atstovas yra *Th. Carlyle*.

Visa, kas yra žmonijos sukurta, visas kultūrinis gyvenimas su įvairiomis savo formomis yra, pasak Carlyle, didžiųjų asmenų veikimo padaras. „Visuotinė istorija, kaip aš ją suprantu,— sako jis,— istorija, ką žmonės vykdė šiame pasaulyje, savo pagrinde yra istorija didžiųjų žmonių, kurie veikė čia, žemėje. Jie, šitie didieji, buvo žmonių vadai, keitėjai, šeimininkai ir apskritai kūrėjai viso to, ką bendroji žmonių masė galėjo daryti arba siekti. Visi daiktai, kuriuos matome atbaigtus pasaulyje, yra išviršinis materialinis rezultatas ir praktinis įsikūnijimas minčių, kurios gyveno didžiuosiuose žmonėse, pasiųstuose į šį pasaulį. Visos pasaulio istorijos siela, galima visai teisingai teigti, yra šitų žmonių istorija"[8]. Kultūros žlugimas, pasak Carlyle, priklausąs nuo didžiųjų žmonių nebuvimo. Istorijoje pasitaiko periodų, kurie yra tarsi tušti, kurie negimdo genijų ir todėl visados yra įžanga į didesnį ar mažesnį kultūros nuosmukį. Tuo tarpu „joks amžius nebūtų buvęs visiškai žlugęs, jei jis būtų galėjęs rasti žmogų pakankamai didį, pakankamai išmintingą ir pakankamai gerą... Didysis žmogus, laisvomis savo galiomis išėjęs tiesiog iš Dievo rankų, yra žaibas. Jo žodis yra gydąs išminties žodis, kuriuo visi gali tikėti"[9]. Todėl Carlyle

[8] Les Héros, le culte des Héros et l'héroique dans l'histoire, 3 p. Paris, 1888.

[9] Op. cit., 22 p.

ir tvirtina, kad „visose istorijos epochose mes randame, kad didieji žmonės buvo būtini savo amžiaus gelbėtojai"[10].

Nuosekliai Carlyle tvirtina, kad „visuomenė yra pastatyta ant didvyrių kulto... Visuomenė yra tam tikra laipsniuoto didvyrių kulto išraiška. Visi visuomeninio gyvenimo laipsniai savo prigimtimi apreiškia didvyrių laipsnius ir šitų laipsnių pagarbą. Carlyle skiria šešetą didvyrių laipsnių, arba rūšių: *dievą, pranašą, poetą, kunigą, rašytoją* (homme de lettres) ir *karalių*. Didvyris *kaip dievas* yra seniausia ir pati pirmoji didvyriškumo forma. Didvyris *kaip pranašas* jau yra laikomas ne dievu, bet tik Dievo įkvėptu. Tai yra *antras didvyrių kulto laipsnis*. Didvyris *kaip poetas* priklauso visiems amžiams. Visi amžiai turi poetų. Tuo tarpu dievai ir pranašai jau yra praeities dalykas. Didvyriškumas apsireiškia ir *kunigo* forma. Kunigas, pasak Carlyle, yra taip pat tam tikras pranašas. Jame taip pat žymu įkvėpimo šviesos. Kunigas stovi žmonių priešakyje ir vadovauja garbinimui. Jis jungia žmones su aukštesniu šventuoju pradu. Didvyris *kaip rašytojas* (homme de lettres), Carlyle nuomone, yra visiškai naujųjų laikų padaras. Rašto ir ypač spaudos išradimas padarė, kad šitoji didvyriškumo forma atsistojo šalia kitų ir net tam tikra prasme visas kitas suėmė į save. Rašytojas šiandien, pasak Carlyle, yra viso ko siela. Ko jis moko ir ką jis sako, tą būsimieji amžiai įvykdys. *Karalius* yra paskutinė didvyriškumo forma. Praktiškai šitoji forma, pasak Carlyle, yra visų didvyriškumo formų santrauka. Kunigas, mokytojas, pranašas, žodžiu, visa, ką tik mes galime įsivaizduoti, susijungia čia viename žmoguje tam, kad jis galėtų mus valdyti. Visų šitų didvyrių garbinimas savo esme yra ne kas kita kaip savaiminga išraiška tos pagarbos, kuri kiekvieno asmens sieloje yra reiškiama didžiajam žmogui.

Visuomenės reikšmė kultūrinio gyvenimo vyksme, Carlyle pažiūra, yra tik antraeilė. Didieji žmonės yra vieninteliai, kurie pažadina snūduriuojančias istorijos jėgas, kurie sugeba kurti, kurie įstengia įsibrauti į pirmykštės gamtos gyvenimą. Didžiajame asmenyje telkiasi visas kūrybinis gyvenimas. Niekas, kas yra pasaulyje didžio ir kūrybiško, negali įvykti be genialaus asmens. Genijus yra nepavaduojamas. Jis nėra masės pro-

[10] Op. cit., 23 p.

duktas. Jis yra tiesioginis Dievo kūrinys. Masė yra tik parako krūva, o genijus — žaibas, kuris šitą krūvą uždega.

Kultūrinio individualizmo priešginybė yra

k u l t ū r i n i s k o l e k t y v i z m a s.

Kultūriniam kolektyvizmui pirmutinis kultūros kūrėjas ir josios palaikytojas yra ne asmuo, bet *bendruomenė*. Asmuo yra tik bendruomenės apraiška ir visuomeninių tendencijų santalka. Asmenų savarankiškumas kultūrinėje kūryboje esąs nerealus. Jie savo darbuose tik atrodo reiškią savo pažiūras ir norus. Bet tikrumoje jie realizuoja bendruomenės reikalavimus. Čia nesudarą išimties net nė didžiausi genijai. Atvirkščiai, genijai kaip tik yra geriausias bendruomeninio prado persvaros kultūrinėje kūryboje įrodymas. Genijų veikaluose susitelkia visos aplinkos, viso amžiaus, net ištisos istorinės epochos dvasia. Platonas yra amžinas mistinio žmonių nusiteikimo tipas. Iš Goethe's veikalų kalba aštuonioliktojo šimtmečio gyvenimas. Dostojevskio dvasia yra visos rusų tautos dvasia. Jeigu genijų gyvenime kas nors ir apsireiškia skirtingo nuo bendruomenės tendencijų, tai šitie grynai asmeniniai pradai yra nepastovūs. Jie greit pranyksta istorijos eigoje. Genijų įtaka remiasi ne asmeniniu jų veikalų pobūdžiu, bet tuo, kiek jie yra sutelkę savyje bendruomenės dvasią ir ją išreiškę savo kūriniuose.

Kultūrinis kolektyvizmas paprastai yra susietas su bendruomenės, *kaip organizmo, sąvoka.* Jeigu bendruomenė yra ne tik organiška, bet organizmas, savaime suprantama, kad asmuo šito organizmo gyvenime vykdo ne tiek savo norus, kiek viso organizmo funkcijas. Todėl kur tik visuomenės filosofijoje vyrauja organizmo koncepcija, ten ir kultūrinėje kūryboje persvarą gauna bendruomenės pradas. Beveik visi romantikos filosofai buvo kultūrinio kolektyvizmo šalininkai. Visi jie pripažino bendruomenei substancialumą, tam tikrą substancialią sielą ir todėl nuosekliai kultūrinę kūrybą laikė šitos sielos padaru. Atskiri asmenys čia yra įjungti į šitos sielos funkcijas, jas vykdo ir šitai sielai tarnauja. Jau esame minėję Herderio pažiūras į kultūrą, kurią jis laiko tautos dvasios apsireiškimu ir pražydėjimu. Prie tokių kultūrinio kolektyvizmo atstovų reikia priskirti ir tokius romantikos filosofus, kaip *A. Müllerį, Fr. Schlegelį* ir kitus.

Kultūrinių romantikos pažiūrų atgaivintojas, jų tęsėjas ir išvystytojas mūsų laikais yra O. *Spannas*. Išaugęs iš romantiškosios mokyklos, Spannas ir kultūrinį žmonijos vyksmą supranta kitaip negu kultūrinis individualizmas. Tiesa, negalima Spanno laikyti *vienašališku* kultūrinio kolektyvizmo šalininku. Jis neneigia asmens reikšmės istorijoje. Jis taip pat pripažįsta, kad atskiri asmenys turi savą gyvenimą ir jį savo darbuose apreiškia. Kultūros kūrėjai nėra tik bendruomenės produktai ir josios dvasios įrankiai. Vis dėlto bendruomeninio prado persvara Spanno filosofijoje aiškiai galima jausti. Kalbėdamas apie istorinio gyvenimo palaikytojus, jis sako: „Kas nori istoriją suprasti, o nenori pradėti nuo bendrumos, tas niekados tikslo nepasieks. Jis kaip tik praleidžia tai, kas yra esmiška,— visumą, kurioje gyvena atskiras žmogus, kurios jis yra narys. Tiesa, yra atskirų žmonių, kuriuos mes matome istorijoje veikiant, religijos kūrėjų, valstybių steigėjų, bažnyčios valdytojų, menininkų, mokslininkų, atradėjų, išradėjų. Bet gilesnė yra tiesa, kad visuma per atskirus žmones kurdina istoriją. Mes sakome „kurdina", ne kuria, nes atskiri žmonės nėra mašinos ar lėlės, kurios mechaniškai būtų judinamos, bet jie turi savą gyvenimą (vita propria), kuris visumos patiektus dalykus supranta arba nesupranta ir, jei supranta, gerai arba blogai perdirba. . . Didžiausia klaida, į kurią patenka istorijos tyrinėjimas, yra ta, kad faktai yra nagrinėjami ryšium su atskirais žmonėmis. . . Šitas istorinis individualizmas yra kiekvieno istorijos tyrinėjimo mirtis. Jis neleidžia pamatyti, kas yra istorija. Jis taip pat neleidžia pažinti, kokia gilesnė tiesa glūdi anų atskirų žmonių padarytuose dalykuose. Galima visumos istoriją tirti atskiruose žmonėse, galima net pirmoje eilėje pastatyti atskirų didvyrių, atskirų didžiųjų žmonių gyvenimo aprašymą. Bet niekados nereikia užmiršti, kad atskiras žmogus dvasios žmogumi tampa tik visumoje. . . Visuma apreiškia savo dvasios turinį per atskirus asmenis, visuma šakojasi atskiruose žmonėse,— štai kas yra istorinė tiesa. Istorijoje reikia suprasti ir atrasti atskiro žmogaus nariškumas. Atskiro asmens negalima nepaisyti. Bet jeigu yra konstatuojamas jo nariškumas, tuomet istorinės visumos (die geschichtliche Ganzheiten) yra aukščiausi ir tikriausi dalykai, kurie pasirodo istorijos scenoje"[11].

[11] Geschichtsphilosophie, 319, 320, 321 p.

Šitų istorinių visumų palaikytojai yra atskiri asmenys. Tai Spannas pripažįsta. Bet jis čia pat pastebi, kad tai yra reti ir tik rinktiniai asmenys. „Tik reta kūrybinė dvasia yra istorijos kūrėja"[12]. Plačios masės čia nedalyvauja. Todėl Spannas tik dviem didžiųjų žmonių rūšims leidžia kurti istoriją: *šventajam* ir *veikėjui*. „Tik dvejetas yra žmonių, kurie kuria istoriją: išminčius, kuris yra sykiu ir šventasis, ir didvyris, arba veiksmo žmogus. Visi kiti turi pasilikti užpakalyje, vis tiek ar jie būtų mokslininkai, ar menininkai"[13]. Mokslininkai ir menininkai negali nieko daugiau, kaip tik pasekti tuo, ką yra padarę šventieji ir veiksmo žmonės. Bet ir šitie šventieji bei veikėjai visados yra tų, Spanno terminais kalbant, istorinių visumų reiškėjai ir palaikytojai. Kultūra kyla ir esti apsprendžiama ne tiek individualios kūrėjo dvasios bruožų, kiek šitos visumos struktūros. Kultūros tipai yra bendruomeninės struktūros išraiška.

Reikia pastebėti, kad kultūrinis kolektyvizmas paskutiniais metais Europos gyvenime vis labiau pradeda įsigalėti. Jis apsireiškė kaip reakcija prieš vienašališką kultūrinį individualizmą, kuris visuomenę laikė tik atskirų individų suma, reikalinga geresnei individo egzistencijai. Bet jau šiandien galima jausti tą didį pavojų, kuriuo kultūrinis kolektyvizmas graso žmogaus asmenybei. Nacionalizmo doktrinoje šitas pavojus pasirodo kaip visai realus faktas. Šiandien vėl atsiranda reikalo ginti individualinį pradą kultūrinėje kūryboje, kaip romantikos metu buvo ginamas bendruomenės pradas. Kultūros filosofija čia stovi prieš labai svarbią antinomiškąją problemą, kurios sprendimas svyruoja tarsi švytuoklė visoje žmonijos istorijoje.

c. Kultūrinis teizmas

Kultūrinis teizmas tuo skiriasi ir nuo kultūrinio natūralizmo, ir nuo kultūrinio humanizmo, kad jis giliausiu kūrybos pagrindu laiko ne gamtą ir ne dvasią, bet *Dievą*. Tiesa, nei žmogus, nei gamta čia nėra neigiami. Tik jiems nepripažįstama *absoliutinės vertės*. Vis dėlto kultūrinio teizmo nusistatymas kultūros atžvilgiu yra savotiškas. Tarp kultūrinio teizmo ir kultūrinio natūralizmo ar kultūrinio humanizmo nebūtų galima pravesti paralelės. Kultū-

[12] Op. cit., 322 p.
[13] Op. cit., 445 p.

rinis teizmas niekados neteigia, kad kultūra yra *tiesioginės* Dievo įtakos padaras arba kad žmogus yra tik instrumentas Dievo rankose. Kultūriniam teizmui kultūros veikėjas yra *žmogus*. Šiuo atžvilgiu jis nesiskiria nuo kultūrinio humanizmo. *Kultūrinis teizmas yra charakteringas tuo, kad jis ima kultūrą ne vieną sau, kaip kultūrinis natūralizmas arba kultūrinis humanizmas, bet tik ryšium su religija.* Nei kultūriniam natūralizmui, nei kultūriniam humanizmui yra nesvarbu, ar kultūra turi kokių nors ryšių su religija ir su Dievu, ar ne. Abiem pirmosioms kultūros filosofijos srovėms kultūra yra *autonominė* gyvenimo sritis, turinti savą prasmę, savą tikslą, savus dėsnius ir savą išsivystymo eigą. Tuo tarpu kultūrinis teizmas, remdamasis pagrindiniu savo principu, kad žmogus yra Dievo Kūrėjo atvaizdas, kad žmogus gali kurti tik todėl, kad dalyvauja dieviškoje kūryboje, neatskiria kultūros nuo religijos, bet šitas dvi gyvenimo sritis ankštai vieną su antra susieja ir nustato tarp jų išvidinius santykius.

Religijos ir kultūros ryšys gali būti dvejopas. Religija gali *neigiamai* nusistatyti kultūros atžvilgiu ir *paneigti* kultūrinius laimėjimus. Bet ji gali nusistatyti ir *teigiamai, įimti* kultūrinės kūrybos vaisius į savo sritį, juos *atbaigti* ir *perkeisti*. Iš šito dvejopo religijos nusistatymo kultūros atžvilgiu kaip tik ir kyla dvi pagrindinės kultūrinio teizmo srovės. Jos nėra tik teorinė išvada. Jos kuria ir du kultūros tipu, kurių apraiškos yra gyvos žmonijos istorijoje.

Iš neigiamo religijos nusistatymo kultūros atžvilgiu kyla

Kultūrinis negatyvizmas.

Kultūrinis negatyvizmas yra dualistinės pasaulėžiūros padaras. Dualizmui „žmogus ir Dievas" arba apskritai „pasaulis ir Dievas" yra dvi atskiros ir atskirtos esybės. Pasaulis yra blogojo prado padaras, Dievas yra gerojo prado reiškėjas. Dievas gali susiartinti su žmogumi ir su pasauliu tik tada, kai jis sunaikina visa, kas iš jų kyla, nes visi pasaulio ir žmogaus padarai yra blogi. Dieviškasis veikimas išskaistina žmogaus darbus, bet taip, kad jie netenka žmogiškojo charakterio. Todėl vienintelis geras ir tobulas gyvenimo laipsnis yra *religija*, kurioje Dievo veikimas yra persveriąs ir naikinąs žmogaus veikimą. Kultūra, kuri kyla iš pasaulio ir žmogaus sąveikos, negali sutapti su religija, kaip blogis negali sutapti su gėriu. Kultūra turi būti religijos pergalėta ir sunaikinta. Religija turi išplėsti savo veikimą visame

gyvenimo plote, turi pakeisti žmogaus įtaką dieviškąja įtaka ir tuo būdu laiduoti gėrio įsigalėjimą blogoje gamtinėje tvarkoje.

Kultūrinio negatyvizmo gimtinė ir nuolatinė gyvenamoji vieta yra *Indija*. Budistinėje pasaulėžiūroje religija yra vienintelė viešpataujanti galybė. Kultūra religijai esanti ne atrama, bet kliudytoja įsigalėti prigimtojoje tvarkoje ir perkeisti žmogų bei pasaulį pagal savo esmę. Budistinė asketika yra sugalvojusi visą eilę palaipsniui tobulėjančių praktikų, kurių pagalba esą galima išsinerti iš prigimto asmeninio buvimo ir pasiekti visiškos ramybės ir neveiklumo padėjimą. Budistų asketai ištisas savaites ir net mėnesius žiūri į pūvantį lavoną arba į kirmėlių apgultą žmogaus kaukolę. Indų jogai tol laiko nenormalioje padėtyje kurią nors kūno dalį, kol ji nudžiūsta ir atrofuojasi. Susiliejimas su dievybe čia yra laikomas žmogaus gyvenimo tikslu, ir religijos siūlomas gyvenimo paneigimas čia yra nurodomas kaip geriausias kelias į šitą tikslą.

Šitoks nusistatymas savaime veda ne tik į kultūrinį nevaisingumą, bet taip pat į kultūrinių vertybių menką paisymą ir net jų paneigimą, į sunaikinimą viso to, ką žmogaus dvasia yra laimėjusi amžių eigoje. Štai kodėl tokia misticistinė gyvenimo kryptis išviršinės kultūros atžvilgiu visados yra labai skurdi. Vis dėlto negatyvus nusistatymas kultūros atžvilgiu *čia anaiptol nėra barbariškas* nusistatymas. Budizmas nėra barbarijos apologija. Barbaras grįžta į gamtą arba gamtoje pasilieka. Tuo tarpu budistas pakyla ne tik aukščiau už gamtą, bet ir aukščiau už kultūrą. Net ir griežčiausiose budistinėse praktikose negalima pastebėti barbariškumo ženklų. Budistas visados teigia dvasios pirmenybę. Jis savo praktikomis pasiekia net nuostabių laimėjimų santykiuose su savo kūnu ir su aplinka. Gamtos vyravimas, taip labai žymus barbaro gyvenime, budistinėse praktikose visiškai nepasirodo. Budizmas iš esmės yra dvasios teigimas, nors šitoji dvasia čia yra ne žmogaus, bet *Dievo* dvasia. Žmogaus kūryba čia užleidžia vietą *Dievo* kūrybai, ir dvasia veikia ne savo jėgomis, bet jėgomis, įsigytomis iš susijungimo su dievybe. Nenuostabu, kad budistinis nusistatymas gali būti labai vaisingas *išvidinės kultūros* atžvilgiu. Bet jis yra beveik be įtakos *išviršinei kultūrai*. Budizme tarpsta dora, bet jame netarpsta žinija sistemos pavidalu, technika, menas ir visuomeninis gyvenimas.

Reikia pastebėti, kad kultūrinio negatyvizmo ženklų pokariniais metais buvo galima pastebėti ir Europos gyve-

nime. Vis didėjąs nusivylimas kultūros pažadais, nuolatinis veržimasis į Vakarus misticistinio elemento teosofijos, antroposofijos ir neobudizmo pavidalu daugelyje pažadino nepasitikėjimą kultūra, nepripažinimą jai vertės ir net atvirą josios niekinimą. Tai buvo reakcija prieš kultūrinį humanizmą, kuris kultūrą laikė nelygstamąja gyvenimo vertybe ir ją buvo pastatęs religijos vietoje. Kai šitoks prometėjiškas kultūrinio humanizmo nusistatymas pasirodė esąs klaidingas ir apgaulus, žmogaus dvasia pakrypo į kitą pusę ir taip pat vienašališkai pradėjo teigti religiją.

Psichologiškai toksai moderniojo žmogaus svyravimas yra visai suprantamas. Jeigu po tiek pastangų, po tiek darbo ir kančios kultūra vis dėlto nepatenkino žmogaus begalinės dvasios, savaime galėjo kilti abejonė, ar iš viso kultūra yra tikusi žmogaus gyvenimui, ar iš viso ji yra kam nors verta, ar stiprus žmogaus ir jo kūrybos pabrėžimas nėra kartais visų nepasisekimų šaltinis. Jeigu religija žada patenkinti giliuosius žmogaus troškimus ir jeigu kultūra šitų troškimų kaip tik nepatenkina, savaime žmogaus mintyje pasidaro išvada, kad religija yra vienintelis laimės šaltinis, o kultūra tik nuveda tolyn nuo šito šaltinio. Jeigu individo atpalaidavimas nuo Dievo pražudo patį individą, tai juo bus didesnis su Dievu susijungimas, tuo labiau išnyks tas blogis, kuris iš atpalaidavimo kyla. Jeigu tikėjimas į žmogaus visagalybę padaro žmogų visiškai bejėgį, tai ar iš viso yra reikalingas *koks nors* kultūrinis žmogaus veikimas, ar ne geriau, jeigu žmogus veikia tik religijos srityje. Tokio nusiteikimo įtakoje religija ir kultūra yra padaromos priešginybėmis, net nesutaikomais prieštaravimais, iš kurių nesuderinamumo kaip tik ir kyla visa gyvenimo tragedija. Bet jeigu šitų prieštaravimų negalima suderinti, tuomet vieną jų reikia sunaikinti. Misticistinis nusistatymas kaip tik pasirenka panaikinti *kultūrą*. Pokariniai metai tokiam žmogaus nusiteikimui buvo labai palankūs, nes sukrėsta Europa iš tikro pastebėjo, kad atpalaiduotas humanizmas yra šitų didžiulių katastrofų kaltininkas. Misticistinis nusistatymas ir įvairių mistinių religijos apraiškų įsigalėjimas čia kaip tik ir rado gerą dirvą. Tik tiesiog prometėjiškos kūrybinės bolševizmo pastangos ir mesianiška neopagonizmo filosofija užkirto kelią misticistiniams sąjūdžiams Europos gyvenime.

Šalia kultūrinio negatyvizmo, kuris yra *neigiamai* nusistatęs kultūros atžvilgiu, kultūriniame teizme gali būti ir *teigiamos* pažiūros į kultūrą ir į visus žmogaus dvasios lai-

mėjimus. Šitai srovei kultūra nėra religijos priešininkė, bet atrama ir pagalbininkė. Religija čia apgaubia kultūrą ir ją palenkia absoliutiniams savo tikslams. Tokia srovė ir bus, bent mes ją taip vadinsime,

kultūrinis integralizmas.

Kultūriniam integralizmui tarp religijos ir kultūros yra tokie pat santykiai, kaip tarp kultūros ir gamtos. Kaip gamta yra materialinė sąlyga ir materialinė atrama kultūrai, taip kultūra yra materialinė sąlyga ir materialinė atrama religijai. Kaip kultūra pratęsia tai, ką pradeda gamta, taip religija pratęsia kultūros laimėjimus ir juos atbaigia. *Kultūra čia yra religijos atrama, o religija yra kultūros atbaiga.* Kultūriniame integralizme religija nenaikina kultūros, bet ją savimi apgaubia, pakilnina ir dieviškojo prado veikimu atbaigia. Žmogaus kūryba čia susijungia su Dievo kūryba, kad sykiu toliau tęstų pasaulio atbaigimo darbą. Religinis veikimas būties tapsme yra atbaigiamasis. Tai paskutinis būties tapsmo tarpsnis, kur gamtos ir žmogaus kūryba yra papildoma dieviškąja galybe ir kur būtis sutampa su savo pirmavaizdžiu. Čia nėra paneigiami nei gamtiniai, nei dvasiniai veiksniai. Čia jie tik subordinuojami religiniam veiksniui, kuris turi atbaigiamosios reikšmės. Gamtos ir kultūros veikimas be religijos būtų neprasmingas, nes nepasiektų savo tikslo. Religija apima visą gyvenimą su visais jojo veiksniais ir su visomis jo sritimis. Joje esti atbaigiami ir įvykdomi visi būties troškimai ir visos josios viltys.

Dėl tokio savo pobūdžio šitoji kultūros filosofijos srovė ir yra geriausia vadinti *kultūriniu integralizmu.* Kultūrinis integralizmas yra vienintelė kultūros filosofija, kuri kultūrą supranta pilnutine prasme. Visi kiti kultūros filosofijos tipai daugiau ar mažiau yra vienašališki. Jie pabrėžia tik vieną kurį kultūros pradą. Tuo tarpu kultūrinis integralizmas pripažįsta visus pradus ir jiems visiems nurodo tinkamą vietą gyvenimo santvarkoje. Šiuo atžvilgiu kultūrinis integralizmas yra ne tik teisingas loginiu atžvilgiu, bet vaisingas ir pačiai kultūrinei kūrybai. Kultūrinė kūryba pilnai išsiskleisti gali tik tada, kai ji yra ne susiaurinama kokiu nors vienu atžvilgiu, bet kai ji yra suprantama ir pergyvenama giliai ir plačiai, kaip tinka begalinei žmogaus dvasiai.

Pagrindiniai tad pasaulėžiūriniai kultūros filosofijos tipai yra šie:

1) *kultūrinis ekonomizmas* (medžiagos persvara),
2) *kultūrinis vitalizmas* (gyvybės persvara),
3) *kultūrinis individualizmas* (asmens persvara),
4) *kultūrinis kolektyvizmas* (bendruomenės persvara),
5) *kultūrinis negatyvizmas* (religijos persvara),
6) *kultūrinis integralizmas* (visų pradų pusiausvyra).

3. KULTŪROS FILOSOFIJA IR APREIŠKIMAS

a. Kultūros filosofija ir kultūros teologija

Paskutinis mūsų nagrinėtas kultūros filosofijos tipas — *kultūrinis integralizmas* — yra ankštai susijęs su religija ir savo pobūdžiu priartina kultūros filosofiją prie Apreiškimo. Kultūros filosofijos ir Apreiškimo santykis yra labai įdomi ir sykiu labai mažai tyrinėta problema. Ar dieviškasis Apreiškimas turi savyje ką nors, kas liestų kultūrinį žmonių gyvenimą kaip tokį? Ar Apreiškime galima rasti tokių dalykų, kurie padėtų kultūros filosofijai orientuotis kultūros problemų sprendime? Ar kultūros problema žinijos sistemoje gali kilti per visus josios laipsnius? Ar yra galimas *kultūros mokslas, kultūros filosofija* ir *kultūros teologija?*

Štai visa eilė klausimų, kurie dabartinėje kultūros filosofijoje dar beveik nejudinti. Kad yra *kultūros mokslas,* šiandien negali būti nė abejonės. Kultūros istorija, etnologija, kultūros sistematika, kultūros tipologija — vis tai disciplinos, kurios priklauso prie specialiojo mokslo, tiriančio kultūros problemą iš artimesniųjų priežasčių. Gilesnis kultūros pažinimas ir noras ištirti pačius giliuosius kultūros pagrindus pagimdė *kultūros filosofiją.* Kultūros filosofija šiandien taip pat jau pradeda įsigyti pilietybės teisių žinijos sistemoje. Kultūros problemos sprendimas jau yra perėjęs per *du* žinijos laipsnius: *per mokslą* ir *per filosofiją.*

Visai kitaip yra su *trečiuoju laipsniu — teologiniu,* kuris remiasi dieviškuoju Apreiškimu. Kultūros teologijos šiandien mes dar neturime. Kultūros problemos sprendimas dar nėra remiamas dieviškuoju Apreiškimu. Kiti žmogaus gyvenimo dalykai jau seniai yra perėję visus žinijos laipsnius ir teologijoje radę galutinį išsprendimą. Tuo tarpu kultūros problema vis dar pasilieka prigimtojo proto srityse, kuriose klaida ir nežinojimas yra kasdieniniai dalykai.

Jeigu net katalikai filosofai kultūros problemos sprendime dažnai prieina prieštaraujančių išvadų, tai tik dėl to, kad šitam sprendimui jie dažnai nesivadovauja dieviškojo Apreiškimo tiesomis, liečiančiomis kultūrinį žmonijos gyvenimą.

Taip yra dėl to, kad dabartinė teologija, atrodo, Apreiškime nėra nieko suradusi, kas galėtų būti atrama teologiniam kultūros problemos sprendimui. Šiandien mes jau galime kalbėti apie *teologinę antropologiją, teologinę kosmologiją, teologinę teodicėją.* Dievas savo Apreiškime yra pakankamai pasakęs apie žmogų, apie pasaulį ir apie patį save, ir šitie pasakymai kaip tik yra atrama kurti minėtosioms teologinėms disciplinoms. Ar tokiu būdu yra galima ir kultūros teologija? Ar galima kultūros problemą spręsti ne tik grynai filosofiškai, bet pasiremiant ir dieviškuoju Apreiškimu? Teoretiškai imant, šitas klausimas yra visai nepainus. Jeigu Dievas yra ką nors savo Apreiškime pasakęs ir apie kultūrą, savaime suprantama, kad kultūros problemos spendimas turi būti ne tik filosofiškas, bet ir teologiškas. Kaip žmogaus arba pasaulio problema galima ligi gelmių suprasti tik pasirėmus Apreiškimo tiesomis, taip ir kultūros problema pilnutiniu būdu gali būti išspręsta naudojantis ir Apreiškimu. *Kultūros teologija savo esme būtų ne kas kita kaip kultūros problemos tyrimas ne prigimtuoju žmogaus protu, bet išeinant iš dieviškojo Apreiškimo.*

Bet ar Apreiškime yra kas nors, kas liestų kultūrą kaip tokią? Ar yra *materialinis* kultūros teologijai pagrindas? Dabartinė teologija, atrodo, tokio pagrindo kol kas *nėra* radusi. Tai dar nereiškia, kad jo iš viso nebūtų. Tai tik reiškia, kad teologija lig šiol buvo daugiau susirūpinusi kitomis problemomis, o kultūros problema buvo palikta šalia. Tuo tarpu pavartę Apreiškimo lapus, galėsime nesunkiai įsitikinti, kad čia yra specialių davinių kultūros teologijai. Apreiškimas yra davęs ištisą dieviškąjį kultūros problemos sprendimą, kuris yra atskleistas šv. Jono Apreiškime, arba Apokalipsėje. Charakteringa, kad teologija kaip tik į šitą Apreiškimo knygą yra atkreipusi mažiausiai dėmesio. Daugeliui teologų Apokalipsė atrodo tik savotiškas rebusų rinkinys, kuriuos jie sprendė savotiškai, dažnai labai naiviu būdu, pasigaudami net matematikos. Todėl tikroji Apokalipsės prasmė kaip tik ir buvo aptemdyta. Dažnai yra sakoma, kad Apokalipsė yra sunkiausiai suprantama Apreiškimo knyga. Iš tikro taip ir yra. Bet, iš kitos

pusės, šitas sunkumas kyla ir iš to, kad mes per mažai stengėmės įsigilinti į šitos knygos paslaptis. Mums dar neaišku, kokia yra šitos knygos prasmė, ką ji apima ir ka ji liečia. Tuo tarpu *Apokalipsės prasmės atskleidimas kaip tik yra būtinas kultūros teologijai sukurti.*

Šv. Jono Apreiškimas yra laikomas pranašyste. Tai yra tik pusiau tiesa. Pranašystė paprastai liečia tik ateitį. Šita prasme Apokalipsė yra daugiau negu pranašystė. *Apokalipsė yra dieviškasis viso gyvenimo vyksmo apžvelgimas nuo pat istorijos pradžios ir ligi josios galo.* Čia nėra tik vieni ateities pramatymai, ką, pavyzdžiui, randame Senojo Testamento pranašų knygose. Apokalipsės objektas yra *visas gyvenimas* su visa praeitimi, su visa dabartimi ir su visa ateitimi. Kiek kitos Apreiškimo knygos liečia tik atskiras žmogaus gyvenimo sritis, tiek Apokalipsė liečia gyvenimą kaip tokį, gyvenimą jojo pilnumoje ir visumoje. Čia Dievas tarsi daro Apreiškimo apžvalgą arba sintezę. Čia yra atskleidžiama istorijos prasmė ne kaip ją suvokia žmogaus protas, bet kaip ją regi Amžinasis Logas. *Apokalipsė yra viso gyvenimo teologija.* Tai yra pagrindas, ant kurio turi išaugti teologinė istorijos ir kultūros doktrina. *Istorijos ir kultūros filosofija Apokalipsėje randa natūralų savo atbaigimą.* Reikia tik, kad žmogus savo protu prisidėtų prie jo išvystymo. Materialinis kultūros teologijos pagrindas Apreiškime yra labai platus ir labai stiprus. Ligi šiol jis buvo lyg ir pamirštas. Bet dabar, kada kultūros problema jau yra pilnai sprendžiama *filosofiniu* būdu, turi ateiti laikas pažiūrėti į ją ir *teologijos* atžvilgiu. Nė viena žinijos sritis negali būti atbaigta, kol nepasiekia teologinio tarpsnio, kol josios problemų sprendimas nėra patikrinamas dieviškojo Apreiškimo kriterijais. Jeigu Apšvietos metu ir katalikai tikėjo į nuolatinę kultūros pažangą, tai tik dėl to, kad jie kultūros problemą buvo visiškai atskyrę nuo Apreiškimo. Apreiškime nelygstamam kultūriniam optimizmui ir progresizmui anaiptol nėra vietos. Dabartinė kultūrinio progresizmo kritika kaip tik randa patvirtinimą dieviškajame Apreiškime. Kultūros filosofija savo atbaigą gali rasti tik kultūros teologijoje.

b. Apokalipsės reikšmė kultūros ir istorijos filosofijai

Istorijos, o tuo pačiu ir kultūros supratimas yra atremtas į keturias pagrindines koreliatyvines sąvokas: *pradžios—galo ir praeities—ateities.* Istorinis gyvenimas

neturėtų jokios prasmės ir apskritai istorijos sąvoka būtų negalima, jeigu nepripažintume, kad istorija yra *prasidėjusi* ir kad ji *pasibaigs*. Kiekviena ciklinė istorijos filosofija iškreipia pačią istorijos esmę. Graikai tik todėl nesukūrė istorijos filosofijos, kad jie neturėjo pradžios ir galo sąvokų. Jiems gyvenimas buvo amžinas kartojimasis ir grįžimas to, kas buvo. Tuo tarpu kas sukasi ratu ir neturi nei pradžios, nei galo, tas tuo pačiu neturi prasmės. Apie ciklinio gyvenimo vyksmo prasmę ir tikslą negali būti nė kalbos. Todėl istorijos filosofija pasidarė galima tik tada, kai į gyvenimą buvo pažiūrėta kaip į vienkartinį vyksmą, kuris sykį prasidėjęs eina prie galo, kuris siekia tam tikro tikslo ir kada nors jį pasieks. *Pradžios ir galo sąvokos yra pagrindinės visai istorijos filosofijai ir sykiu kultūros filosofijai, kiek ji tiria kultūros vyksmo prasmę ir apskritai kultūros tikslo problemą.*

Iš kitos pusės, su pradžios ir galo sąvokomis yra iš esmės surištos *praeities* ir *ateities* sąvokos. Istorija yra galima tik todėl, kad tai, kas yra praėję, realiai gyvena ir daro įtakos dabarčiai ir ateičiai. Praeitis niekados nereiškia išnykimo, tik pasitraukimą į kitą buvimo sferą. Jeigu praeities nelaikytume realia ir jeigu mūsų atmintis nekovotų su žudančiu laiko pradu amžinybės vardan, mes neturėtume istorijos supratimo, mes iš viso neturėtume istorijos, kaip kad josios neturi gyvuliai. Tas pat reikia pasakyti ir apie ateitį. Ateitis taip pat yra būtina istorijos prielaida. Ji turi nurodyti istorijos galą. Ji atskleidžia istorinio ir kultūrinio gyvenimo tikslą ir jojo prasmę. Be ateities žinojimo mes nesuvoktume istorijos prasmės. Tik ateities sąvoka įprasmina gyvenimo vyksmą ir apsaugo jį mūsų sąmonėje nuo neprasmingo ciklinio kartojimosi.

Ir štai yra du realūs dalykai, kuriuose šitas dvejetas sąvokų randa ontologinį savo pagrindą: *tradicijos* ir *pranašystės*. Tradicijose gyvena *praeitis*. Pranašystės slepia savyje *ateitį*. Abu šie dalykai istorijai yra būtini. Abu jie padaro istoriją suvokiamą ir prasmingą. Abu jie yra būtini ir istorijos *filosofijai*. Iš tradicijų istorijos filosofija laimi pradžios ir praeities idėją. Iš pranašysčių ji gauna ateities ir galo idėjas. Kiek tradicijos yra reikalingos gyvenimo praeičiai pažinti, tiek pranašystės yra būtinos suvokti gyvenimo galui ir tikslui. Tradicijos pasako, iš kur ir kaip gyvenimas prasidėjo. Pranašystės nurodo, kaip ir kada gyvenimas baigsis. Be tradicijų istorijos filosofija nesuprastų gyvenimo vyksmo pagrindų. Be pranašysčių jai bū-

tų neprieinamas gyvenimo tikslas ir jo prasmė. Todėl kiekviena istorijos filosofija, kuriai rūpi istorinio žmonijos vyksmo tikslas, neapsieina be tam tikrų pranašavimų. Ateities pažinimas bent bendriausiais bruožais istorijos ir kultūros filosofijai yra būtinas, ir šitoje srityje kiekvienas filosofas tampa didesniu ar mažesniu pranašu. Todėl kultūros ir istorijos filosofija savaimingai ieško atramos visur ten, kur tik yra nurodymų ateičiai, kur tik yra sprendžiama žmonijos gyvenimo galo problema. Ir čia istorijos ir kultūros filosofija visai natūraliai susiduria su Apokalipse.

Jeigu istorinės Apreiškimo knygos yra daugiau tradicinio pobūdžio, tai pranašų raštai iš esmės slepia savyje gyvenimo ateitį ir sprendžia istorijos išsimezgimo problemą. Istorijos ir kultūros filosofija gali pasinaudoti Apreiškimo istorinėmis knygomis, kalbėdama apie istorijos ir kultūros atsiradimą ir pirmuosius josios tipus. Barbarijos, pavyzdžiui, problema negali būti išspręsta nepasigaunant Apreiškimo nurodymų apie pirmuosius žmogaus gyvenimo laikus. Bet tada, kai istorijos filosofija nori išspręsti visos istorijos prasmės problemą, kai kultūros filosofija ieško kultūrinės kūrybos tikslo ir jos reikšmės visuotinio gyvenimo vyksme, ji turi kreiptis į profetines Apreiškimo knygas. Tuo tarpu iš visų profetinių Šv. Rašto knygų pirmą vietą užima šv. Jono *Apokalipsė*.

Šiuo atžvilgiu šv. Jono Apreiškimas yra nepaprastos svarbos kultūros ir istorijos filosofijai. Jis nurodo istorinio gyvenimo perspektyvas ir jojo galą. Jis grandioziniais simboliais piešia istorinio gyvenimo vyksmą, šito vyksmo eigos vingius ir jo galutinį išsimezgimą, ir šito išsimezgimo būdą. Istorijos ir kultūros filosofas, kuriam dieviškasis Apreiškimas yra buvimo ir kūrimo gairės, negali praeiti tylomis pro Apokalipsę nepasiklausęs, koks bus istorinio ir kultūrinio gyvenimo problemos išsimezgimas Dievo Apvaizdos kelyje. Šitoks pasiklausimas dar ir dėl to yra būtinas, kad tikras ir neklaidingas ateities pažinimas, be kurio istorijos filosofija būtų be prasmės, yra prieinamas tik *Dievui*. Filosofas, nors jam ateitis yra būtina, negali josios pažinti visoje josios pilnumoje. Jis gali tik spėlioti. Tuo tarpu visoks spėliojimas filosofijai neduoda nieko tikro ir pastovaus. Dėl to kiekviena istorijos ar kultūros filosofija, kuri nepaiso Apreiškimo, negali nė bandyt išspręsti gyvenimo problemos. Istorijos filosofija savaime krypsta į pranašystes ir tuo pačiu savaime susiduria su Apokalipse. Jeigu tik Apokalipsė yra tinkamai suprantama, ji gali būti

nepavaduojama istorijos ir kultūros filosofijos vadovė.

Bet kad istorijos ir kultūros filosofija galėtų tinkamai pasinaudoti Apokalipse, reikia gerai suprasti josios kalbėjimo būdą. Niekam nėra paslaptis, kad apokaliptinė kalba yra simbolių kalba. Bet šitų simbolių prasmė — štai kas yra paslaptis. Apokalipsės aiškintojai paprastai daro dvi klaidas: *Apokalipsės vaizdus jie laiko chronologiniu įvykių pasakojimu* ir, antra, *jie priskiria juos išviršiniams įvykiams.* Tuo tarpu kas atidžiai skaito šv. Jono regėjimus, negali nepastebėti, kad jie nėreiškia chronologinės pasaulio įvykių eilės. Regėjimų eiga nėra būtinai surišta su būsimų įvykių eiga. *Apokalipsės vaizdai slepia savyje ne vieną kurį nors įvykį atskirai, bet kiekvienas vaizdas išreiškia visą gyvenimą kuriuo nors atžvilgiu.* Apokalipsės vaizdai papildo vienas kitą. Apokalipsėje yra daugybė pasikartojimų. Tai reiškia, kad keletas regėjimų liečia tą patį dalyką, tik kitu atžvilgiu. Norint tad tinkamai suprasti Apokalipsę ir ja pasinaudoti istorijos ar kultūros filosofijai, reikia į josios aiškinimo pagrindą padėti ne vaizdų chronologinę eilę, bet *kiekvieno vaizdo integralumą savyje.*

Iš kitos pusės, *Apokalipsės regėjimai reiškia ne tiek išviršinius pasaulio įvykius,* kaip karus, sukilimus, žemės drebėjimus, revoliucijas, persekiojimus, *kiek įvykius žmonijos dvasios viduje.* Per didelis simbolių sumaterialinimas kaip tik uždengia jų prasmę. Tiesa, Apokalipsė daug kalba apie išviršinius įvykius. Kiekvienas vaizdas piešia vieną kurį nors tokį įvykį. Bet šitie materialiniai pasakojimo simboliai yra tik priemonė išreikšti daug gilesniems dalykams. Kaip žodžio garsai yra tik lukštas, kuriame glūdi dvasinės prasmės branduolys, taip ir išviršiniai Apokalipsės pasakojami įvykiai yra tik materialinis kiautas tų perversmų, kurie vyksta žmonijos gelmėse. Materialiniai įvykiai ir dalykai reiškia žmonijos dvasios kitėjimą, kuris gali apsireikšti ir karais, ir revoliucijomis, ir persekiojimais, ir net gamtos katastrofomis, nes žmogaus dvasia yra ir pasaulio tvarkos palaikytoja. Pakrikusi pati savyje, ji pakrikdo ir pasaulį. Todėl visados pro išviršinius Apokalipsės vaizduojamus įvykius reikia matyti gilesnę prasmę ir dvasinius įvykius. Simbolio nereikia sumaterialinti.

Ryškiausias tokio sumaterialinto simbolio pavyzdys yra *antikristo idėja.* Liaudies sąmonėje antikristas yra suprantamas *kaip vienas asmuo.* Tuo tarpu Apokalipsėje nėra

pagrindo, kuris patvirtintų tokią nuomonę. Antikristas Apokalipsėje yra vaizduojamas dviejų žvėrių pavidalu, kurių antrasis padeda pirmajam ir išgydo pirmojo žaizdas. Apokalipsėje antikristas gali būti suprastas *tik kaip idėja*. Gali šita idėja rasti ypatingą savo reiškėją viename kuriame istoriniame asmenyje. Bet Apokalipsė apie tai nekalba. Apreiškimui yra svarbu pasakyti, kad *antikristinė idėja laimės prigimtojoje tikrovėje ir tik tiesioginis Kristaus įsikišimas vėl atstatys paneigtą tiesą*. Antikristo supratimas parodo, kad Apokalipsės aiškinimas yra patekęs į tokį kelią, kuriuo eidamas jis negali atskleisti Apreiškimo simbolių tikrosios prasmės. Simbolių sumaterialinimas ir jų paviršiaus aiškinimas kultūros ir istorijos filosofijai yra nenaudingas. Jis paverčia Apreiškimą išviršinių įvykių vaizdavimu. Tuo tarpu Apreiškimas pačia savo esme yra gyvenimo gelmių atskleidimas, o gyvenimo gelmes sudaro ne išviršiniai įvykiai, bet įvykiai žmogaus dvasios viduje. Išviršiniai įvykiai yra tik išvidinių įvykių apraiška. Pirma, negu revoliucija įvyksta valstybėje, ji jau esti įvykusi dvasioje.

c. Kultūros problemos išsprendimas Apokalipsės šviesoje

Kultūros filosofijai yra svarbu suprasti ne tik Apokalipsės kalbėjimo būdą, vadinasi, Apokalipsės *metodą*, bet taip pat svarbu — ir dar net svarbiau — suprasti pačią pagrindinę josios *idėją*. Kaip tad atrodo kultūrinio gyvenimo vyksmas Apokalipsės simbolių šviesoje?

Viso gyvenimo, visos istorijos eiga, pasak Apreiškimo, turi tris pagrindinius įvykius, aplinkui kuriuos sukasi visi kiti įvykiai. Jie arba rengia aniems sąlygas, arba anuos pratęsia ir net atbaigia. Šitie trys pagrindiniai istorinio gyvenimo įvykiai yra: *pasaulio sutvėrimas, pasaulio atpirkimas* ir *pasaulio perkeitimas*. Pasaulio sutvėrimas suponuoja jo pradžią. Pasaulio perkeitimas reiškia istorinę jo pabaigą. Pasaulio atpirkimas stovi tarp šitų dviejų įvykių kaip jungiamoji jų grandis. Visa istorija *prieš* Kristų ėjo Įsikūnijimo linkui. Visa istorija *po* Kristaus eina perkeitimo linkui. Apokalipsės vaizduojama kultūrinio gyvenimo eiga nėra nei Spenglerio pesimizmas, nei Apšvietos optimizmas. Apreiškimas gyvenimą vaizduoja ne pesimistiškai. Jam gyvenimas nežlunga ir nenyksta. Būtis yra amžina, kaip ir pats Dievas yra amžinas. Jokio neprasmingo galo čia nėra ir negali būti. Bet, iš kitos pusės, šitas gyvenimo vyksmas nėra nė toks optimistiškas, kaip jį suprato Apš-

vietos filosofai. Istorija anaiptol neina tiesiu pažangos keliu. Atvirkščiai, istoriniame vyksme pažanga vyksta ne gamtinėje, bet, pasak Apreiškimo, *antgamtinėje tvarkoje.* Gamtinėje tvarkoje laimi *blogis.* Ir gamtinė tvarka sudūžta kaip tik dėl šitos blogio persvaros. Tai nėra optimistiškas progresizmas, kuris gamtinėje tikrovėje mato nuolatinį gėrio įsigalėjimą. Apreiškimui gėris taip pat laimi, bet laimi po visuotinės katastrofos arba net per ją. *Prigimtoji tvarka yra atbaigiama ne lėta ir nuolatinė evoliucija, bet visuotine revoliucija.* Kaip pasaulio sutvėrimas iš nebūties įvyko vieną momentą, taip ir pasaulio perkeitimas yra staigus ir netikėtas Dievo įsikišimas į istorijos eigą ir josios uždarymas. Apreiškimo vaizduojamas pasaulio kelias yra kelias ne į pražūtį, ne į šios tikrovės laimę, bet *kelias į visuotinę transfigūraciją per visuotinę ir staigią katastrofą.* Tai yra pagrindinė Apokalipsės idėja, kuri tampa nepavaduojama gaire visai kultūros filosofijai.

Svarbiausias klausimas, kuris kyla kultūros filosofijai ryšium su Apreiškimu, yra šis: *kokios reikšmės turi kultūra šitos visuotinės transfigūracijos vyksme?* Kultūra negali nedalyvauti šitoje transfigūracijoje ne tik kaip objektas, bet sykiu ir kaip veiksnys. Kultūra ne tik pati patiria skaistinančios įtakos, bet ji prisideda ir prie visuotinės transfigūracijos vykdymo. Kultūra yra žmogaus kūryba. Transfigūracija yra tiesioginis Dievo įsikišimas į pasaulio tvarką, arba atbaigiamoji Dievo kūryba. Bet, kaip matysime priede, kalbėdami apie kūrybos supratimą, atbaigiamoji Dievo kūryba reikalauja tam tikrų sąlygų, kurias turi parengti žmogus. Apokalipsėje dažnai pasitaiko posakių apie metą teisti, apie pilną skaičių, apie pribrendusią pjūtį. Gal šitie posakiai ir neturėtų didesnės reikšmės, jeigu ir Kristaus Įsikūnijimui jie nebūtų Apreiškimo taikomi. Apreiškimas ir Kristaus Įsikūnijimą yra sujungęs su tam tikru plenitudo temporum. Kristus gimė tada, kai „laikas pasidarė pilnas" *(Mk 1, 15).* Antrasis Kristaus atėjimas taip pat yra rišamas su laikų pilnybe. Abiem šitiems kosminės reikšmės įvykiams, pasak Apreiškimo, yra reikalingas tam tikras pribrendimas, tam tikras pasaulio pasiruošimas. *Tai yra ne kas kita kaip simbolinis žmogaus ir Dievo bendradarbiavimo pavaizdavimas. Dievas keičia pasaulį tik tada, kai žmogus parengia šitam perkeitimui sąlygas.* Galutinė gėrio pergalė įvyksta ne tik dieviškąja galybe, bet ir pačiu gėrio svarumu, kurį yra sukūręs žmogus savo laimėjimais. Iš čia kultūros filosofijai plaukia didelės reikšmės

išvada, kad *kosmo perkeitime ir kovoje už šitą perkeitimą dalyvauja kiekvienas žmogus savais darbais.* Kiekvienas žmogus gėrio pergalę artina arba tolina, žiūrint ką jis sava kūryba stiprina: blogį ar gėrį. Gėris laimės. Bet jo laimėjimo laikas priklauso nuo žmogaus laimėjimų. Žmogus kuria plenitudo temporum. Tai ir yra viso žemės gyvenimo ir visos kultūrinės kūrybos prasmė. Žmogus yra kūrėjas,ir todėl sava kūryba jis tam tikra prasme tęsia dieviškąją kūrybą ir dalyvauja josios atbaigime. Kultūra iš esmės yra įjungta į transfigūracijos vyksmą ir aktyviai jame dalyvauja.

Bet kultūrinė kūryba *pati viena* būties transfigūracijos nepasiekia. Būties perkeitimas pagal dieviškąjį josios pirmavaizdį, kas sudaro transfigūracijos esmę, yra galimas tik dieviškąja galybe. Žmogaus kūryba niekados nepasiekia daikto esmės. Ji visados lieka daikto paviršiuje. Ji yra tik simbolis tikro ir realaus būties perkeitimo. *Kultūra yra tik transfigūracijos pranešėja ir josios šauklė.* Kultūrinis prometėjizmas kaip tik dėl to yra toks tragiškas, kad jis šitą simbolinį kultūros charakterį sukeičia su realiniu. Prometėjizmas nori ir stengiasi, kad pats žmogus sava kūryba įvykdytų pasaulio ir žmogaus transfigūraciją. Tuo tarpu tikrumoje kiekviena kultūros pretenzija perkeisti pasaulį pagal pirmykštį dieviškąjį jo pirmavaizdį baigiasi nepasisekimu. Kultūra sukuria tik tokias gėrybes, kurios transfigūracijos šviesoje yra tik nevykę bandymai. Žinija yra tik nevykęs bandymas paregėti tiesą, kaip ji yra savyje. Dora yra nevykęs bandymas sudievinti žmogų. Menas yra nevykęs bandymas išskaistinti materialinį pasaulį. Visi kultūros laimėjimai turi labai didelės reikšmės ir labai gilios prasmės tik tada, kai į juos žiūrime ne kaip į atbaigiamuosius, bet kaip į parengiamuosius, kaip į sąlygas dieviškajam veikimui. *Transfigūracijos šviesoje kultūra yra, iš vienos pusės, simbolinis transfigūracijos apreiškimas, iš kitos — materialinių sąlygų parengimas realiai transfigūracijai.* Čia glūdi kultūros misija, josios didybė ir josios prasmė. Jeigu kultūrinės kūrybos laimėjimus palyginsime su laukiamos transfigūracijos gaviniais, jie bus tik nevykę bandymai. Bet Berdiajevas teisingai pastebi, kad „kultūros nepasisekimas yra šventas nepasisekimas, per kurį eina kelias į aukštesnę būtį"[1].

Todėl visai suprantama, kodėl žmogaus dvasia niekados negali pasitenkinti šituo simboliniu kultūros charakte-

[1] Der Sinn des Schaffens, 347 p.

riu. Žmogus nori ne simbolių, bet realybės. Žmogus nori ne tiesos simbolio, bet pačios tiesos, pilnutinės ir amžinos. Žmogus nori ne dieviškumo simbolio, bet paties Dievo. Žmogus trokšta ne grožio simbolio, bet absoliutinio grožio. Su kultūra yra surištas amžinas jąja nepasitenkinimas. Bet, iš kitos pusės, su ja yra surištas ir nuolatinis noras peržengti šitą simbolizmą ir pereiti į realybių sritį. Kultūros krizių metu šitas noras pasiekia aukščiausią laipsnį ir apsireiškia kartais net aiškia kultūros neapykanta. Čia žmogus yra natūraliai pastumiamas ieškoti realybės aukštesnėje tikrovėje, jeigu jis nenori grįžti atgal į gamtos gyvenimą, iš kurio jis iškopė vargingomis kultūros pastangomis. Jeigu tik žmogus logiškai išvysto ir išmąsto ligi pat galo kultūros simbolinį pobūdį ir josios negalią perkeisti daiktus, jis neišvengiamai pasiekia transfigūracijos idėją. *Kultūros mintis yra natūralus kelias į religinį gyvenimo supratimą ir aiškinimą. Kultūros filosofijos kelias baigiasi Apreiškimu.* Apreiškimas atskleidžia giliausią kultūros prasmę ir tuo būdu nurodo gaires visai kultūros filosofijai. Iš Apreiškimo yra aišku, kad kultūros prasmė glūdi ne joje pačioje, bet aukštesnėje tvarkoje, kad žmogaus kūryba padeda materialinį pagrindą atbaigiamajai Dievo kūrybai ir pati yra joje atbaigiama. Šitomis gairėmis vaduodamasi, kultūros filosofija gali tikėtis įsibrauti į pačią kultūrinės kūrybos esmę, bandyti atskleisti ontologinę josios prasmę ir suvokti galutinį josios tikslą.

Priedas

KULTŪRA KAIP ŽMOGAUS KŪRYBA

1. KŪRYBOS SUPRATIMAS

a. Kūrybos buvimo prielaidos

Kūrybos buvimas yra visuotinis faktas, toks pat gilus ir reikšmingas, kaip mirtis ir išnykimas. Būties kova su nebūtimi, josios pastangos pergalėti pirmykščio chaoso likučius ir užpildyti irimo padarytus plyšius eina per kūrybą ir tiktai per kūrybą. Visas gamtos išsivystymas, visa žmogaus istorija, visas Dievo santykiavimas su kūrinija yra ne kas kita kaip vienas nuolatinis ir amžinas kūrimas. Gali jis būti labai įvairus ir skirtingas, gali jis apsireikšti visokiausiomis formomis, gali jis būti net tragiškas įvairių būties laipsnių susikirtimas, bet viena yra aišku, kad kūryba yra gyvenimo esmė, gyvybės funkcija ir dvasios pateisinimas. *Kūrybos neigimas reiškia pasaulio dinamikos neigimą.* Manyti, kad kosme esama tik energijos pasikeitimo, kad mirtis ir gimimas yra tik būties bangos iškilimas ir nusileidimas kaip jūroje siaučiant audrai, reiškia nesuprasti pačių būties pagrindų. Kiekvienas statizmas sugriauna pats save. Ar Dievas, kuriame nėra nieko statiško, gali sutverti būtį, kuri būtų atbaigta ir nurimusi savyje? Kosmo tapsmas nėra dinaminės energijos pavertimas statine arba statinės dinamine, kaip tvirtina gamtamokslinis pasaulėvaizdis, bet *kosmo tapsmas yra tikra prasme kūryba.*

Bet ar pasaulyje esanti kūryba yra pirmykštė? Ar ji neturi už savęs nieko, į ką ji atsiremtų? Ar gamta ir žmogus kuria pats iš savęs ir per save? Ar kosminės kūrybos buvimas nesuponuoja tam tikrų prielaidų? Į šituos klausimus atsako pati būties prigimtis. Kūryba kyla iš pačių būties gelmių. Ji yra ne kas kita kaip būties esmės apsireiškimas ir nuolatinis josios kilimas iš nebūties. Bet kosminė būtis nėra pirmykštė. Kosminė būtis yra atsirėmusi į Absoliutinę Būtį, gavusi iš josios savą buvimą ir šito buvimo

prasmę. Kosmas tiek yra, kiek jis turi santykių ir ryšių su Absoliutu. Kitaip sakant, *kosmas yra tik per Absoliutą ir Absoliute*. Kiekvienas kosminio savarankiškumo teigimas buvimo tvarkoje veda į nebūtį, o pažinimo tvarkoje — į nesąmonę. Bet jeigu kosminė būtis nėra pirmykštė, tuo pačiu nėra pirmykštės nė jos prigimties tendencijos. Kaip pats buvimas suponuoja kitą, aukštesnę Būtį, taip ir kūrinijos aktai suponuoja kitus, aukštesnius aktus. Būtis negalėtų gyventi, jei nebūtų Absoliutinio Gyvenimo. Būtis negalėtų pažinti, jei nebūtų Absoliutinio Proto. Būtis negalėtų norėti, jei nebūtų Absoliutinės Valios. Būtis negalėtų kurti, jeigu nebūtų Absoliutinio Kūrėjo, jei kosminės kūrybos nebūtų pranokęs Dieviškosios kūrybos Aktas. *Dieviškosios kūrybos aktas yra pirmoji ir pagrindinė pasaulio kūrybos prielaida.*

Kūryba, kaip įrodinėsime vėliau, nėra energijos perkeitimas iš vieno pavidalo į kitą, bet energijos *prieauglis*. Tai naujas ir originalus aktas, kuriuo kas nors yra padaroma iš nebūties. Bet šitas naujo dalyko kilimas neturėtų jokios prasmės ir net metafiziškai nebūtų galimas, jeigu jis nebūtų atremtas į pačios būties sukūrimą iš nebūties. Jeigu būtis yra sukurta iš nieko, tuomet ir kosminė kūryba yra galima. Jeigu būtis yra atsiradusi tik pasikeičiant energijos pavidalams, tuomet apie jokią kūrybą pasaulyje negali būti nė kalbos. Čia mes susiduriame su emanacijos ir kūrybos prieštaravimu. Emanacijos teorijai būtis yra ne kas kita kaip Dievo metamorfozės padaras. Dievas nesukūrė pasaulio, bet Dievas *tapo* pasauliu. Pasaulio atsiradimas nėra surištas su jokiu kūrybiniu aktu. Tai tik dieviškosios Būties transformacija. Bet jeigu taip, jeigu Absoliutas nekuria, tuomet negali kurti nė šito Absoliuto metamorfozė, arba pasaulis. Jeigu kosminė būtis yra tik dieviškosios energijos ištryškimas ir susikristalizavimas, tai šitos būties gyvenime taip pat tegali būti tik energijos pasikeitimo, tik josios ištryškimo, bet nieku būdu ne naujų dalykų atsiradimo. *Emanacijos ir kūrybos sąvokos yra prieštaraujančios ir todėl paneigia viena antrą.* Emanacijos teorija, paneigdama kūrybos aktą Dievuje, tuo pačiu yra priversta jį paneigti ir kūrinijoje. Emanacinei pasaulėžiūrai nei mokslas, nei menas, nei technika, nei dorovė nėra kūryba, bet tik vienos ir tos pačios būties transformacijos įvairiais pavidalais. Tai yra paneigimas ne tik kūrybos, bet sykiu ir gyvenimo prasmės.

Kosminės kūrybos buvimo faktas savaime mus veda į

dieviškosios kūrybos pripažinimą ir pateisinimą. Tai yra kreacionistinės pasaulėžiūros apologija. Apgindami kūrybą kaip naujo daikto padarymą, mes tuo pačiu apginame ir pirmykštį dieviškosios kūrybos aktą. Dar daugiau, mes tuo pačiu dieviškosios kūrybos aktą pripažįstame pagrindine kosminės kūrybos buvimo prielaida. *Kūrinija kuria tik dėl to, kad Dievas kuria.* Kūrinijos kūryba yra atsirėmusi į Dievo kūrybą. Kūrinijos kūryba tik dėl to yra naujo daikto padarymas, kad pirmykštė dieviškoji kūryba buvo originalus ir iš esmės *naujas* aktas. Net pati kūrybos idėja yra galima tik todėl, kad mes ją atremiame į pirmykštės Dievo kūrybos idėją. Tai yra *pirmutinė* kosminės kūrybos buvimo prielaida.

Bet dieviškosios kūrybos aktas nėra *vienintelė* pasaulio kūrybos prielaida. Kūryba visados suponuoja *nebūtį*. Kur yra būties *pilnatvė*, kur būtis yra atbaigta savo viduje, ten kūrybos negali būti, nes ten negali būti naujo daikto atsiradimo. Naujas daiktas arba nauja būtis gali atsirasti tik ten, kur būtis tam tikra prasme yra sumišusi su nebūtimi, kur ji yra dar nepilna ir dar neatbaigta. Dievo prigimties viduje nevyksta joks kūrybinis aktas, nes Dievuje nėra nebūties. Dievas gali kurti tik ad extra, vadinasi, jis gali kurti kitus, jo kūryba gali realizuotis tam tikra prasme šalip jo, bet ji negali liesti jo vidaus gyvenimo. Šv. Trejybės asmenų buvimas yra grindžiamas ne kūryba, bet gimimu ir kilimu. Tuo tarpu būtis kuria ne tik ad extra, bet ir ad intra. Ji kuria ne tik kitus, bet ir *pati save*. Josios vidaus gyvenimas yra nuolatinis tapsmas, nuolatinis išsivystymas, vadinasi, nuolatinė kūryba. Dar daugiau! Kūrinija negali sukurti jokios kitos substancialinės lyties. Tuo pačiu ji negali sukurti tokios būties, kuri pati kurtų. *Kūrinijos kūryba yra ne tiek būties dauginimas, kiek josios tobulinimas.* Tai, kas atrodo kūrinijos sukurta šalip josios, yra ne kas kita kaip priemonės tobulinti ir kurti pačią save. Nei mokslas, nei menas, nei technika neturėtų prasmės, jeigu mes juos imtume be jokio ryšio su jau esančia būtimi. Jie visi yra skirti iš esmės ne duoti kosmui naują būtį, kurios ligi tol nebuvo, bet tobulinti ir atbaigti jau esančią. Kūrinijos kūryba pasiekia naujumo ne šalia būties, bet pačioje būtyje. Kosmo kūryba yra nukreipta į kosmo būties pilnatvės sukūrimą. Kiekvienas bandymas sukurti būtį nepriklausomą nuo kūrėjo — gyvą ir asmeninę — yra demoniškas bandymas. Kas nesiekia būties tobulinti, bet nori būtį dauginti, tas eina juodosios magijos keliu.

Šitoks kūrinijos kūrybos pobūdis kaip tik ir parodo, kad būtis savyje *nėra baigta*, kad ji yra sumišusi su nebūtimi ir kad kūryba stengiasi ją iš šitos nebūties išvesti į būties pilnybę. Kūrybos buvimo *faktas suponuoja ne tik dieviškosios kūrybos aktą, bet sykiu ir dieviškosios kūrybos neatbaigimą.*

Statinis būties supratimas susikerta su kūrybos sąvoka taip lygiai, kaip ir emanacijos teorija. Jeigu pasaulis jau yra visiškai atbaigtas, jeigu jo esmė jau yra išsiskleidusi nepriklausomai nuo gamtos ir žmogaus prisidėjimo, tuomet esanti kūryba neturi jokios prasmės, ir kultūros problema yra veltui sprendžiama. Tuo tarpu tikrumoj yra kaip tik priešingai. Nei pasaulis, nei žmogus nėra baigti savyje. Jie *tampa*, vadinasi, *kuriasi* patys ir yra kuriami. „Žmogus,— pastebi Berdiajevas,— yra tik Dievo užbraiža (škicas)"[1]. Ne didesnė užbraiža yra ir pasaulis. Jis yra kuriamas gyvybės ir dvasios. Būtis yra ne tik sukurta, bet ir kūrybiška. „Pačioje būtyje yra kūrybinių jėgų potencialiniame ir prislėgtame padėjime. . . Kūrinija amžinai save kuria, joje nėra jokių ribų kūrybiniam procesui; ji nėra statinė; ji nėra joks duomuo. . . Kosmas save kuria, jis nėra duotas, bet užduotas"[2]. Būtis tikra prasme ne yra, bet būtis *tampa*. Ji tampa kūryboje. Būties tapsmas yra kūrybinis tapsmas, yra kūrybinė josios dinamika. „Pasaulių procesas yra aštuntoji tvėrimo diena; tai pratęstasis tvėrimas"[3]. Kultūros prasmė, kaip matysime vėliau, ir yra ta, kad ji įsijungia į šitą pratęstąjį tvėrimą ir stengiasi atbaigti dieviškosios kūrybos aktą. Čia yra ir kosminė žmogiškosios kūrybos prasmė. Bet čia sykiu yra ir pasaulio dinamizmo apologija. Kaip kūrybos buvimo faktas apgina pirmykštės dieviškosios kūrybos aktą ir paneigia emanacinę pasaulėžiūrą, taip lygiai tas pats kūrybos buvimo faktas apgina dinaminį pasaulio supratimą ir paneigia statinę pasaulėžiūrą. Kūryba nėra nuodėmės padaras, kaip bando įrodinėti kai kurie teologai. Nuodėmė nėra nei kūrybos šaltinis, nei josios atsiradimo sąlyga. Kūryba yra surišta su pačia giliausia žmogaus prigimtimi, su pačia kilniausia žmogaus misija. Tuo tarpu nuodėmė yra atsitiktinis dalykas. Josios galėjo ir nebūti. Bet tai anaiptol nereiškia, kad nebūtų buvę ir kūrybos. Kūryba nėra tik pasaulio laisvinimas iš nuodėmės, bet sykiu

[1] Esprit et Liberté, 13 p.
[2] *N. Berdiajew*. Der Sinn des Schaffens, 146 p.
[3] *N. Berdiajew*. Op. cit., 142 p.

ir jojo būties atbaigimas. Būtis, būdama amžinai tampanti, vadinasi, amžinai negalėdama būti atbaigta, savaime suponuoja nesibaigiančią kūrybą. Statinis amžinybės supratimas yra pats blogiausias. Amžinybė reiškia ne kūrybos pabaigą, bet tik tobulą jos vykdymą, kurio nekliudo laiko ir erdvės varžtai. Žmogus yra pašauktas dalyvauti amžinoje Dievo kūryboje. Būtis gali būti tampąs absoliutas. Bet kūrinija niekados absoliutu netaps. Josios kelias į absoliutą yra projekcija į begalybę. Būties pilnatvė kosmui yra siekimas, kurio įvykdymas glūdi amžinybėje. Kūryba, būdama vienintelis kelias į būties pilnatvę, tuo pačiu darosi surišta su pačiais gyvenimo pagrindais. Begaliniame ir amžiname būties tapsme ji yra taip pat amžina ir progresyvi. Išėjusi iš dieviškosios kūrybos akto ir radusi šitą aktą nebaigtą, ji tęsia toliau Absoliutinio Kūrėjo darbą, pateisindama tuo būdu gyvenimą, pateisindama žmogaus pašaukimą ir juos abu įprasmindama. *Pirmykštė Dievo kūryba ir šitos kūrybos neatbaigtas pobūdis yra kosminės kūrybos buvimo prielaidos, o kosminė kūryba savo ruožtu yra dieviškosios kūrybos pratęsimas ir kelias į josios atbaigimą.* Kūrybos akte Dievas ir žmogus tampa glaudžiais bendradarbiais.

b. Kūryba kaip originalus aktas

N. Berdiajevas yra pasakęs, kad „kūrybos akto prigimtis gali būti suprasta tik per skirtumą su gimdymu ir per priešingumą su juo"[4]. Tai yra tiesa. Kūryba ir gimdymas yra tokie dalykai, kurie ne tik priešinasi vienas antram, bet sykiu ir atskleidžia vienas antro esmę. Senas posakis, kad „opposita iuxta se posita clarescunt", tinka ir čia. Kūrybos akto prigimtis aiškėja tik ryšium su gimdymo akto prigimtimi.

Du dalykai skiria kūrybą nuo gimdymo: *individualinio prado vyravimas ir energijos prieauglis.* Kurti gali tik individas. Kūryboje energija nelieka ta pati ir nemažėja, bet priauga. Tuo tarpu gimdyme persvarą gauna rūšinis arba bendruomeninis pradas, ir čia energija pasilieka ta pati visumoje, bet mažėja tame, kuris gimdo. Štai dvi pagrindinės skirtybės. Reikia jas paaiškinti kiek plačiau.

Gimdymas ir kūryba yra ne tik priešingi vienas antram, bet sykiu ir panašūs į vienas antrą. Tai paradoksiškas šitų

[4] De la destination de l'homme, 167 p. Paris, 1935.

dviejų sričių supratimas. Bet jis vienintelis yra teisingas. *Toji energija, kuri verčia gimdyti, yra sykiu ir kūrybinė energija.* Tai yra aukščiausia *gamtos* galybė, kurios ji gali pasiekti savo būties tapsme. Gimdymas gamtos srityje yra kilniausias ir tobuliausias aktas. Tai pati gamtos tapsmo viršūnė. Gamta nieko tobulesnio negali pasiekti. Ir vis dėlto gimdymas nėra kūryba. Gimdymo akte kūrybinė energija išeina iš individo ir apsireiškia pasaulyje regimu pavidalu. Taip yra ir kūryboje. Bet šitas apsireiškimo kelias ir apsireiškimo būdas yra *visai* kitoks. Kūryboje energija apsireiškia per individą ir kaip individo energija. Tuo tarpu gimdyme šitoji energija apsireiškia per visumą, per rūšį ir kaip rūšies energija. Čia keičiasi josios pavidalai ir tuo pačiu keičiasi šituos pavidalus gaminantieji aktai.

Kūrybos psichologijoje jau seniai pastebėta, kad kiekvienas kūrėjas yra ryškaus erotinio pobūdžio. Erotinis pradas yra nepakeičiamas kūrybinės prigimties elementas. Kiekvienas didis kūrėjas yra erotinis genijus. Bet nė vienas didis kūrėjas nėra seksualinis genijus. Genialumas yra perdėm erotinis, bet jis nėra seksualinis. Genijus gali būti seksualus. Gali gimdyti, gali netvarkingai gyventi ir net kęsti šito netvarkingumo prakeikimą. Bet niekas negali neigti, kad genijaus gimdymas ir genijaus netvarka kaip tik yra priešinga jojo kūrybai. Berdiajevas klasiškai yra pasakęs, kad „daugiausia gimdąs yra mažiausiai kūrybinis"[5]. Toji energija, kuri yra reikalinga gimdymui, yra sykiu reikalinga ir kūrybai. Jeigu tad ji yra eikvojama rūšies reikalams, ji negali būti panaudota individo reikalui. Gimdymo aktas yra priešingas kūrybos aktui, ir erotinis nusiteikimas yra priešingas seksualiniam nusiteikimui. Erotinis nusiteikimas kyla iš individualinio prado vyravimo. Jis kyla iš individo gelmių. Jis siekia būtį tobulinti ir tęsti toliau dieviškąjį tvėrimą. Erotinis nusiteikimas iš esmės yra kūrybinis nusiteikimas. Tuo tarpu seksualinis nusiteikimas yra iš esmės rūšinis nusiteikimas. Jis kyla iš rūšies gelmių. Jis siekia būtį dauginti. Seksualinis nusiteikimas yra gimdomasis nusiteikimas. Abiem šitiems nusiteikimams bendra energija gimdyme apsireiškia kūdikiais, kūryboje — kūriniais. Bet kūrinys turi daugiau žmogaus asmens pradų negu kūdikis. Kūrinys yra labiau kūrėjo, negu kūdikis tėvo ar motinos. Šv. Augustinas labiau gyvena savo „Confessiones", savo „De Trinitate", savo „De Civitate

[5] Der Sinn des Schaffens, 212 p.

Dei" negu savo sūnuje Adeodate. Ką tai reiškia? Tai reiškia, kad kūriniai kyla iš asmens arba individo gelmių, tuo tarpu kūdikiai gema iš rūšies gelmių. Asmuo arba individas *kaip toks* gimdyme nedalyvauja. Jis čia yra rūšies atstovas ir net rūšies įrankis. Gimdyme energija neturi asmens žymių. Ji čia prasiveržia pro rūšies pradą. Ji todėl kaip tik ir yra priešinga kūrybai.

Tai yra pagrindinis kūrybos ir gimdymo skirtumas. Kūryba yra *asmens* triumfas. Gimdymas yra *rūšies* triumfas. Kūrybos rezultate gyvena asmuo. Gimdymo rezultate gyvena rūšis. Gimdymas visados yra asmens pavergimas ir tam tikras jojo pažeminimas. Gimdąs žmogus pasiduoda neasmeniniam principui ir tuo pačiu save pažemina. Čia rūšis pavergia asmenį. Tuo tarpu kūryba yra nepaprastas asmens iškėlimas, jojo išaukštinimas ir pateisinimas. *Kūryba yra iš esmės surišta su metafiziniu žmogaus pašaukimu.* Kūrybinis paskyrimas yra daug visuotinesnis ir daug reikšmingesnis negu gimdomasis paskyrimas. Gimdymas stovi pirmoje vietoje *gyvulių* pasaulyje, nes gyvulys visų pirma yra rūšies atstovas, o tik paskui individas. Bet žmonių pasaulyje pirmą vietą užima *kūryba,* nes žmogus visų pirma yra asmuo, o paskui rūšies atstovas. Jeigu praktikoj labai dažnai yra priešingai, jeigu žmogiškoji sritis čia labai dažnai yra sukeista su gyvuliška sritimi, tai tik dėl to, kad žmonės nežino, kokia dvasia iš jų kalba ir kieno vardu jie veikia. Gamtos balsas čia yra laikomas dvasios balsu, ir prigimtas instinktas yra sukeičiamas su dieviškuoju žmogaus pašaukimu.

Tai, kas toliau skiria gimdymą ir kūrybą, yra *energijos prieauglis.* Kūrybinis aktas tuo ir yra savotiškas, kad jame energija ne mažėja, bet auga. Kūrėjas kuria ne energiją keisdamas iš vieno pavidalo į kitą, bet ją didindamas. Kiekvienas energijos pakeitimas negali būti laikomas kūryba. Kur energija yra tik paverčiama dinamine arba dinaminė — statine, ten negali būti tikros kūrybos. Kūryba visados suponuoja atsiradimą iš nebūties, vadinasi, kažką naujo, ko jokiame pavidale ligi tol nebuvo. Kai vanduo virsta garu arba ledu, tai čia dar nėra jokios kūrybos. Kai akmens gabalas virsta smėliu, čia taip pat dar nėra jokios kūrybos. Bet kai iš molio yra padaromas puodas, čia jau yra *tikra kūryba,* nes puodas molyje jokia prasme neegzistavo. Puodas santykyje su moliu yra visai naujas dalykas. Ir tasai aktas, kuris iš molio padarė puodą, *yra visiškai naujas ir originalus aktas.* Kūryboje laimėta ir sukristalizuota energija yra

visiškai nauja energija. Kūryba energijos ne tik nepraranda, bet kūryba energiją laimi, ji didina josios prieauglį pasaulyje. „Kūryba,— sako Berdiajevas,— nėra naujo santykio sudarymas tarp atskirų pasaulio dalių; kūryba yra originalus asmenybės aktas pasaulyje"[6]. Tai reiškia, kad kūryba yra ne pakartojimas kokio nors akto, kuris buvo padarytas jau seniau, tik kitokia forma, bet kad ji yra visai naujas aktas, aktas, kurio niekas ligi tol nėra padaręs ir niekas vėliau nepakartos. *Kiekvienas kūrybinis aktas iš esmės yra originalus aktas, nes jis yra asmeninio principo apsireiškimas ir įsigalėjimas.* Kaip kiekvienas asmuo yra vienintelis savo srityje, nepasekamas ir nepakartojamas, taip ir kūryba, kaip asmens aktas par excellence, yra originali savo esmėje. Kūrybos kilimas iš asmeninio prado yra ir josios originalumo, josios naujumo ir josios nepakartojamumo šaltinis. Kaip asmuo yra ne kosminių elementų keitimo, bet tiesioginės dieviškosios kūrybos padaras, taip ir asmens principo apsireiškimas kūryba yra ne energijos keitimas ir transformacija, bet energijos didinimas, energijos pašaukimas iš nebūties ir josios sutvėrimas. „Kūrybinė energija yra prieauglio, bet ne keitimo energija"[7].

Visai kitaip yra *gimdyme.* Gimdymas yra rūšies apsireiškimas. Bet rūšis nėra individuali. Rūšis yra bendra. Josios tad apsireiškimas yra ne kas kita kaip šito bendrumo individualizavimas. *Gamtiniame gimdyme neatsiranda nieko iš esmės naujo, ko nebūtų buvę rūšyje.* Gimdymas tik iškelia iš tamsių rūšies gelmių tai, kas glūdi jose paslėpta, kas yra bendra ir todėl egzistuoja tik potencijoje. *Gimdymas yra tik rūšies potencijos aktualizavimas.* Rūšies būtis taip santykiuoja su gemančia būtimi, kaip potencija su aktu, kaip reali galimybė su aktualizuota realybe. Bet potencijos iškilimas ligi akto nėra naujas veiksmas. Čia neatsiranda jokios naujos būties ir jokios naujos energijos. Čia tik būtis iškyla iš potencijos gelmių, ir energija iš statinės pavirsta dinamine. Gimdymas iš esmės yra energijos keitimas iš vieno pavidalo į kitą. Jeigu kas prikištų, kad žmogaus siela yra vis dėlto absoliučiai naujas dalykas, tai tik patvirtintų minėtus teigimus, nes *siela yra ne gimdymo, bet tiesioginės dieviškosios kūrybos padaras.* Gimdymas kaip toks yra neoriginalus aktas, ir gimdymo padarai yra nenauji kūriniai. Nauja yra tik tai, kas kyla iš kūrybos. Pasaulio

[6] Op. cit., 138 p.
[7] *N. Berdiajew.* Op. cit., 151 p.

naujinimas ir tobulinimas pačioje jojo esmėje yra galimas tik kūryba. Gimdymas taip pat turi ryšių su pirmykščiu dieviškuoju aktu. Bet tik ta prasme, kad jis šito akto netęsia: *gimdymas tik individualizuoja ir aktualizuoja tai, kas jau yra Dievo sukurta.* Dieviškoji kūryba gimdymo yra reikalinga. Bet tik tam, kad galėtų iš realios potencijos išeiti į aktą ir kad bendras rūšinis josios pagrindas galėtų realybėje apsireikšti individualinėmis esybėmis. Gimdymas yra Dievo kūrybos tik periferinis pagalbininkas. Jis visiškai neliečia pačios sukurtosios būties gelmių. Tuo tarpu kūryba pasiekia nebūtį ir iš josios pašaukia naują daiktą ir naują energiją. Dieviškoji kūryba nėra baigta, vadinasi, iš josios išėjusi būtis yra sumišusi su nebūtimi. Kūryba todėl kaip tik ir atsiremia į šitą dalinę sukurtos būties nebūtį. Savo jėga ir galybe ji mažina tarpą tarp realaus ir idealaus buvimo; ji iškelia daiktą ne iš potencijos kaip gimdymas, bet iš pačios nebūties ir tuo būdu tęsia toliau Dievo tvėrimą. Potencijoje daiktas jau yra. Tuo tarpu nebūtyje jo nėra *jokia prasme.* Štai kodėl gimdymas, kaip daikto išvedimas iš potencijos į aktą, nėra originalus. Štai dėl ko kūryba, kaip daikto išvedimas iš nebūties į būtį, yra visiškai naujas ir originalus aktas.

c. Kūrybos sąlygos

Viena iš pagrindinių kūrybos buvimo prielaidų yra, kaip minėjome, dieviškosios kūrybos neatbaigimas. Kurti galima tik tada, kai būtis tampa, vadinasi, kai ji yra dar neatbaigta, nes kas jau yra atbaigta, tas netampa ir tuo pačiu nėra galimas kurti. Bet būties neatbaigimas iš esmės yra susijęs su nebūtimi. Neatbaigimas kaip tik ir parodo, kad būtis dar nėra visiškai išėjusi iš nebūties, kad nebūtis dar nėra joje pergalėta ir kad kūryba kaip tik stengiasi šitą nebūtį pašalinti. Būties neatbaigimas yra nepilnas josios sukūrimas, palikimas josios nebūtyje. Dieviškosios kūrybos pirmykštis aktas neapsireiškia visa savo galybe, ir tuo būdu absoliutinė nebūtis čia yra pergalima tik reliatyviai. Būtis čia yra sukuriama ne absoliutinėje savo pilnatvėje, bet tik tam tikrame laipsnyje, visa kita paliekant jai pasiekti pačiai sava kūryba. Dieviškosios kūrybos aktas būtį tik pradeda iš nebūties. Bet ją ugdo ir tobulina jau pačios kūrinijos kūryba. Jeigu būtis iš Absoliuto rankų išeitų pilnutinė, kūrinijos kūryba neturėtų jokios prasmės ir apskritai nebūtų net galima. Pirmutinė tad ir ontologinė kūry-

bos sąlyga yra *nebūtis*. Kūryba yra galima tik ten, kur yra nebūties.

Nebūtis kūrybai yra terminus ex quo. Terminus ad quem kūrybai yra būtis. Pats kūrybinis aktas yra perėjimas iš nebūties į būtį. Kūryba dažnai todėl ir apibrėžiama kaip „productio rei ex nihilo sui et subiecti", vadinasi, padarymas daikto, kuris prieš tai neegzistavo nei kaip toks (nihilum sui), nei kaip medžiaga (nihilum subiecti). Šitas apibrėžimas tinka bet kuriai kūrybai. Bet visu pilnumu jis taikytinas *dieviškajai kūrybai*. Tik Absoliutinis Kūrėjas gali sukurti daiktą, kuris nebūtų prieš tai egzistavęs net nė kaip medžiaga. Žmogus ir apskritai bet kuri būtybė gali sukurti daiktą, kuris būtų naujas *kaip toks*. Kūrinijos kūryboje negali būti absoliutinės nebūties, nes josios pergalėjimas suponuoja absoliutinę galybę. Kūrinijos kūrybos sąlyga yra tik dalinė nebūtis, arba *nihilum sui*. Bet tai anaiptol neiškreipia pačios kūrybos esmės. Dar daugiau, *absoliutinė nebūtis, arba nihilum subiecti, kūrybos esmei nepriklauso*. Kūrybai yra visai nesvarbu, ar josios padaras yra naujas medžiagos atžvilgiu. Jai tik svarbu, kad kūrinys nebūtų prieš tai egzistavęs jokia prasme *kaip toks*. Ar skulptorius statulą iškals iš molio, ar savo galybe jis ją sutvers iš nieko, pačiai kūrybos esmei tai neturi reikšmės. Tai tik rodo kūrėjo galybę, bet tai jokiu būdu nekeičia kūrybos sąvokos. Kur tik daiktas kyla ne iš potencijos, bet iš nebūties, ten visur yra kūryba tikra to žodžio prasme.

Dalinė nebūtis, kuria remiasi kiekvienos kreatūros kūryba, savaime suponuoja kitą sąlygą, būtent *medžiagą*. Gamta ir žmogus negali kurti be medžiagos. Be medžiagos kuria tiktai Dievas. Medžiaga sudaro kūrinijos kūrybai materialinę atramą ir materialinę sąlygą. Ji užpildo absoliutinę nebūtį ir padaro, kad kūrinijos kūryba gali išeiti tik iš nihilum sui. Medžiaga yra nihilum subiecti priešginybė. Tiesa, iš medžiagos kyla ir kūrybos tragika. Medžiaga pasidaro ne tik kūrybos atrama, bet sykiu ir kūrybos kliudytoja. Pačios gražiosios idėjos, susidūrusios su medžiaga, nustoja savo spindėjimo, ir kiekvienas kūrėjo pasiryžimas medžiagoje atrodo nublukęs ir nevykęs. Prigimtosios mūsų tikrovės medžiaga yra inertinga, sunki ir pasyvi. Joje dar glūdi pirmykščio kosminio chaoso pradų. Ji todėl nėra gera medžiaga. Ji sudaro kūrybai būtiną atramą, bet šitoji atrama yra *menka* atrama. Kiekvienas kūrėjas stengiasi pergalėti medžiagos inertingumą ir taip palenkti ją savo idėjoms, kaip reikalauja kūrybinės jojo dva-

sios įkvėpimas. Bet nė vienam kūrėjui nėra pavykę šitą savo norą įkūnyti. Kūrybinis aktas, kol jis yra dvasios gelmėse, stengiasi apsireikšti regimu pavidalu, vadinasi, stengiasi įsikūnyti medžiagoje. Bet susidūręs su šita savo ieškoma medžiaga, jis nustoja pirmykščio savo pobūdžio. Medžiaga stato savo reikalavimus, ir kūrėjas yra priverstas juos patenkinti. Medžiaga, kaip sako Berdiajevas, gesina įkvėpimo ugnį. Vis dėlto ji yra būtina sąlyga, kad šitas įkvėpimas galėtų bent netobulai apsireikšti pasauliui ir vykdyti savo paskyrimą. Kūrybinis aktas bėga nuo medžiagos: jis josios nekenčia, ir sykiu jis josios labiausiai ieško. Čia glūdi kūrinijos kūrybos savotiškumas ir josios tragika.

Medžiagos reikalas kūrybai panaikina joje absoliutinę nebūtį — nihilum subiecti. Bet jis anaiptol nepanaikina nihilum sui. Iš medžiagos padarytas daiktas nėra naujas savo materialinės priežasties atžvilgiu. Bet jis visados kūryboje yra naujas *kaip toks. Medžiaga nieku būdu nenaikina kūrybos originalumo.* Net ir iš medžiagos sukurtas daiktas yra naujas *visais* atžvilgiais, nes medžiagoje jo nebuvo *jokia* prasme. Kai tapytojas paišo paveikslą, kai skulptorius kala statulą, kai architektas stato namus, kai mokslininkas kuria filosofijos sistemą, jis vykdo tikrą kūrybinį aktą, nors ir naudojasi tam tikra medžiaga. Visų jų padarai yra visiškai nauji kūriniai, nes dažuose nėra paveikslo, marmure nėra statulos, granite ar plytose nėra namo ir sąvokose nėra sistemos[8]. Visi šitie dalykai — ir paveikslas, ir statula, ir namas, ir filosofinė sistema — yra sukuriami iš nebūties, nes naudojamoje medžiagoje šitų dalykų nebuvo. Kai iš apvaisinto kiaušinėlio išauga liūtas, čia nėra jokios kūrybos, nes kiaušinėlyje jau buvo liūtas in potentia, liūtas preformuotas, visas ligi pat smulkmenų. Jo augimas buvo ne kas kita kaip šitos potencijos aktualizavimas. Bet kai Canova iš marmuro iškalė liūtą, čia buvo tikra prasme kūryba, nes marmure nėra liūto jokia prasme. Tuo, kaip minėjome, kūryba ir skiriasi nuo gimdymo, kad gimdymas yra tik potencijos aktualizavimas, tuo tarpu kūryba yra išvedimas daikto iš nebūties. Kūrybinės idėjos, kurios yra realizuojamos medžiagoje, kyla anaiptol ne iš medžiagos. Medžiaga idėjoms yra tik reali ir materiali atrama, tik vieta realizuotis ir tik priemonė apsireikšti. Net

[8] Gimdymui šito dėsnio negalima pritaikyti, nes gimdomojoje medžiagoje kaip tik ir glūdi *konkretus* gimdinys. Tuo tarpu kūrybos padaras medžiagoje yra tik *in pura potentia* arba *in possibilitate*, kas reiškia prieštaravimo nebuvimą.

pats idėjos realizavimas medžiagoje nėra pati kūrybos esmė. *Kūrybinio akto centras yra išvidiniame idėjos kilime.* Ar šita išvidinė idėja kada nors paregės pasaulį, ar ne, tai priklausys nuo kūrybinio talento ir nuo įvairių sąlygų. *Išviršinis idėjos realizavimas yra tik kūrybinio akto atbaigimas. Bet pats svarbusis kūrybos procesas eina dvasios gelmėse idėjoms kylant.* Tuo tarpu šitos idėjos kaip tik kyla ne iš medžiagos, bet iš nebūties. Jos nėra išvedamos iš realios potencijos į aktą, bet jos yra sukuriamos iš nebūties ir tik paskiau realizuojamos medžiagoje kaip materialinėje atramoje.

Trečia kūrybos sąlyga yra *laisvė.* Laisvė, iš vienos pusės, yra ankštai susijusi su *kūryba,* iš antros — su *nebūtimi.* Kūryba ir laisvė atsiremia į nebūtį. Laisvės nebuvimas reiškia nebūties nebuvimą arba, kitaip sakant, pilnutinę būtį. Bet tai sykiu reiškia ir kūrybos nebuvimą. Kūryba kyla iš ten, iš kur kyla ir laisvė: *iš nebūties.* Štai dėl ko sugebėjimas būti laisvam yra sugebėjimas kurti. Štai dėl ko Berdiajevas ir sako, kad „laisvė yra pozityvi kūrybinė galia, niekieno nepagrįsta ir niekieno nelygstama, trykštanti iš be galo gilaus šaltinio. Laisvė yra galia kurti iš nieko; tai dvasios jėga kurti ne iš materialinio pasaulio, bet iš pačios savęs. Laisvė pozityvia prasme ir pozityvia savo reikšme yra kūryba"[9]. Atsiremdama į nebūtį, laisvė yra nesukurta, kaip ir pati nebūtis yra nesukurta. Laisvė yra nekuriama. Jeigu mes tvirtiname, kad kūryboje atsiranda energijos prieauglis, tai šitas tvirtinimas gali būti teisingas tik tada, kai sutiksime, kad kūryba vyksta laisvai. Determinuotame veikime energijos priauglio negali būti, nes čia jau iš anksto yra tai, ko siekiama. Determinuotas veikimas visados yra tik potencijos išvedimas į aktą. Jis gali būti vadinamas gimdymu, bet jis negali būti vadinamas kūryba.

Todėl kaip emanacijos teorija, atmesdama pirmykštį dieviškosios kūrybos aktą, paneigia kūrinijos kūrybą, taip lygiai *mechanistinė evoliucija* ją paneigia atmesdama laisvę. Mechanistinei pasaulėžiūrai kosmas yra determinuotas eiti griežtu išsivystymo keliu. Tai, kas pasaulyje apsireiškia kaip nauji elementai, yra ne kas kita kaip realizavimas to, kas buvo užbrėžta pirmykščiame būties plane. Tai yra potencijos pervedimas į aktą. Bet tai nėra kūryba. *Mechanistinė evoliucija ir kūryba yra priešingos ir net prieštaraujančios sąvokos* taip lygiai, kaip emanacijos teorija ir

[9] Op. cit., 151 p.

kūryba. Mechanistinio pasaulėvaizdžio pagrindinis dėsnis yra *energijos pastovumo dėsnis*. Tuo tarpu kūryboje šitas dėsnis kaip tik negalioja. Kūryba šito dėsnio ne tik nepaiso, bet ji jį tiesiog paneigia, nes kūryboje kaip tik yra energijos prieauglis. Kūryboje energija kristalizuojasi regimais pavidalais ne iš kitos energijos pavidalo, bet iš nebūties. Teigti energijos pastovumą ir šitą pastovumą išplėsti visai būčiai, kaip tai daro mechanistinė pasaulėžiūra, reiškia paneigti kūrybos buvimą. Mechanistinėje pasaulėžiūroje kūryba yra galima tik kaip energijos pakeitimas kita, kas reiškia visišką kūrybos esmės paneigimą. *Energijos pastovumo dėsnis yra kilęs iš medžiagos srities, ir tik ten jis yra prasmingas.* Kiekvienas bandymas jį pritaikinti dvasios pasauliui yra nevaisingas. Kūrybos faktas yra apologija ne tik dieviškosios kūrybos, bet sykiu ir pasaulio organiško išsivystymo. Kūrybiniame akte mechanistinis pasaulėvaizdis randa nepermaldaujamą savo priešą.

d. Kūrybos rūšys

Pats kūrybos *buvimas* nėra problema. Tai yra faktas, kurį neigti gali tiktai emanacinė arba mechanistinė pasaulėžiūra. Bet ar pasaulyje esanti kūryba yra vienarūšė? Ar kiekviena būtis gali kurti ir ar kiekvienos josios kūryba bus tokia pat? Štai klausimai, į kuriuos galima atsakyti labai įvairiai. Labai dažnai kūryba yra priskiriama tik *žmogui*. Antropocentrinė pasaulėžiūra, laikydama žmogų aukščiausia būtimi, tuo pačiu jį laiko vieninteliu kūrėju, kuris sugeba duoti kosmui šį tą naujo. Spiritualistinė pasaulėžiūra, priešingai, kūrybinės galios turėtoju laiko tiktai *Dievą*. Tiktai Dievas esąs kūrėjas. Visi kiti sutvėrimai galį kurti tik ryšium su Dievu, kaip dalyviai dieviškoje kūryboje. Apie *gamtos* sugebėjimą kurti kalbama labai nedaug. Tiesa, gamtos kūrybą labai smarkiai pabrėžia natūralistinė ir materialistinė pasaulėžiūra. Bet kadangi ji remiasi mechaniška evoliucija, šitas pabrėžimas darosi nelogiškas, nes mechaniška evoliucija kaip tik paneigia bet kokią kūrybą. Visose šitose pažiūrose yra tiesos, bet visos jos yra nepilnos ir negali kūrybos suskirstymo tinkamai pagrįsti.

Kūryba, kaip minėjome, yra ne tiktai originalus, bet ir *individualus aktas*. Jis gali kilti tiktai iš individualinio prado. Vadinasi, *tiktai ta būtis gali kurti, kuri yra individuali*. Kiekvienas rūšinis ir bendras buvimas kūrybą padaro negalimą. Kas egzistuoja ne kaip individas, bet kaip masė,

tas neturi kūrybinės galios. Ir atvirkščiai. Kiekvienas individualinis pradas, kiekviena individualinė būtybė yra kūrybiška pati savo esmėje.

Remdamiesi šituo principu, mes galime lengvai suprasti, kas pasaulyje gali kurti, kas ne. *Visa, kas pasaulyje yra individualu, visa yra kūrybiška.* Pirmoje eilėje čia priklauso gyvybė. Aktualus gyvybės buvimas yra individualus. Gyvybė gyvena ne masės, bet individo gyvenimą. Ji tad yra pirmutinis kūrybinis pasaulio pradas. Josios apsireiškimas, josios išsivystymas ir išsiskleidimas yra kūryba. Dar labiau individuali ir tuo pačiu dar labiau kūrybiška yra *dvasia.* Dvasios gyvenimas jokia prasme nėra rūšies gyvenimas. Todėl ir dvasios žygiai yra visados kūrybiniai žygiai. Aukščiausią individualumo ir sykiu kūrybiškumo laipsnį pasiekia *Dievas.* Spiritualistinė pasaulėžiūra teisingai tvirtina, kad Dievas yra vienintelis tikras kūrėjas, nes Jis vienintelis yra Tobulas Individas. Jo gyvenimas yra absoliučiai nepakartojamas ir nepasekamas. Jis tad savo veiksmuose yra tobuliausias Kūrėjas. Taigi *gyvybė, dvasia ir Dievas yra trys kūrybinės būtybės.* Medžiaga negali būti įskaityta į kūrybinių būtybių eilę, nes ji neturi individualaus buvimo. Medžiagos gyvenimas yra masės gyvenimas. Medžiagos individas yra gabalas, vadinasi, tik masės atlauža arba josios dalis. Medžiagoje vykstą procesai yra ne kūryba, bet tik vienos energijos pavertimas kita. *Medžiaga nekuria.* Ji tik tarnauja kaip atrama gyvybės, dvasios ir kartais Dievo kūrybai. Visas būties tapsmas apsireiškia ir išsisemia trimis kūrybos rūšimis, arba trimis josios lytimis: *gyvybine, arba gamtine, kūryba, dvasine, arba žmogiškąja, kūryba, ir dieviškąja kūryba.* Kuo šitos kūrybos rūšys charakteringos kiekviena savyje ir kuo jos skiriasi viena nuo kitos?

Gyvybės *atsiradimas* nėra kūryba. Kūryba yra tik josios *gyvenimas.* Gyvybė yra ne sukuriama, bet ji *gema,* vadinasi, tik aktualizuojasi ir individualizuojasi. Bet sykį tapusi aktuali ir išėjusi iš tamsių rūšies gelmių, ji darosi kūrybiška. Individualus josios buvimas jau yra kūryba tikra prasme. Kūrybinis gyvybės pobūdis visų pirma apsireiškia *medžiagos organizacijoje,* kuri tarnauja jai (gyvybei) išsiskleisti. Gyvybinis pradas, kuris gimdymo aktu yra aktualizuojamas ir individualizuojamas, tolimesniame savo gyvenime darosi nepaprastas medžiagos organizuotojas ir josios keitėjas pagal savo esmę. Kiekvienas gyvas daiktas, sakome, *auga.* Bet augimas savo esmėje nėra paprastas

gyvo daikto didėjimas, kaip kristalo arba akmenų krūvos. *Augimas yra substancialinės lyties skleidimasis organizuojant tam tikru būdu aplinkos medžiagą ir ją telkiant savyje.* Pati substancialinė gyvo daikto lytis yra gimimo, ne kūrybos vaisius. Bet kad šita substancialinė lytis gali skleistis, kad ji gali diferencijuotis ir apsireikšti labai įvairia ir labai savotiška struktūra, tai jau yra kūrybos padaras. Gimdymas gyvybę individualizuoja, o paskui šita individualizuota gyvybė jau kuria pati save, pasigelbėdama medžiaginiu pasauliu. Pats augmuo ar gyvis kaip toks nėra kūrybos padaras. Bet jo organizacija, jo struktūra, jo kūno išsivystymas yra originalus aktas, nes toje medžiagoje, kurią vitalinis pradas naudoja, jokia prasme nėra gyvo daikto kūno ar jojo struktūros. Vitalinis pradas gema. Bet vitalinis pradas skleidžiasi kūryba. Gyvybė visų pirma kuria *pati save.*

Augmenų pasaulyje šitoji *autokreacija* yra vienintelė kūrybos rūšis. Bet *gyviai* čia žengia žingsnį priekin. Jie savo išsivystyme kuria ne tik patys save, bet ir aplinką. Kai bitės dirba korius, kai bebras stato namelius, kai paukščiai suka lizdus ir kai žvėrys gaminasi laužus, visi jie kuria, nes visi šitų jų veiksmų padarai yra kilę ne iš naudojamos medžiagos, tik iš nebūties. Jų *kaip tokių,* kaip korių, kaip lizdų, kaip laužų medžiagoje jokia prasme nebuvo. Bet visa šita gyvių kūryba jau liečia ne juos pačius, tik aplinką. *Gyvių pasaulyje pirmą sykį apsireiškia kūryba ad extra.* Vis dėlto šitas aplinkos kūrimas ir tvarkymas dar yra labai surištas su pačių gyvių reikalais. *Aplinkos kūryba, kokią mes randame gyvių pasaulyje, yra dar ne kas kita kaip savęs kūrimo pratęsimas.* Gyviai tvarko aplinką dar tik tam, kad galėtų geriau tvarkyti patys save. Autonominio aplinkos kūrimo gyvių srityje dar nėra. Jis yra rezervuotas žmogui. Bet, nepaisant šito egoistinio motyvo, gyvių kūryba yra pirmas tarpsnis to ilgo kelio, to ilgo proceso, kuriuo vyksta matėrialinio pasaulio tobulinimas. Augmenys pradeda kūrybą nuo pačių savęs, gyviai ją pratęsia jau į aplinką.

Dvasia tęsia toliau pradėtą augmenų ir gyvių darbą. Būdama kūne, dvasia taip pat organizuoja ir kūnui medžiagą. Bet čia josios darbas dar neturi nieko specifiškai dvasinio. Galima visai teisėtai abejoti, ar kūno organizavimas yra vykdomas dvasios. Dvasinė kūryba apsireiškia tik tolimesniame dvasios gyvenime ir josios pastangose įsigalėti pasaulyje. Čia jau dingsta gyvuliškas egoistinis motyvas, ir kūrybos autonomiškumas apsireiškia visa savo galybe.

Čia iškyla aikštėn *idėjinis motyvas*, ko gyvulių kūrybai absoliučiai trūksta. Dvasia kuria ne tam, kad žmogus turėtų iš to naudos, ne tam, kad jis galėtų tobuliau išsiskleisti ir geriau gyventi, bet tam, kad tęstų toliau būties tobulinimą, kurį jau yra pradėję žemesniosios būtybės. *Žmogaus kūryba pirmoje eilėje turi objektyvinės reikšmės.* Dėl to ji daugiausia ir yra nukreipta į objektyvinį pasaulį, į aplinką, o ne į patį žmogų. Dora taip pat yra kūryba. Bet dora žmogiškosios kūrybos srityje sudaro tik vieną dalį, gana siaurą ir gana paradoksišką. Nagrinėjant žmogų kaip kultūros kūrėją pasirodo, kad yra tam tikro prieštaravimo tarp aplinkos kūrybos ir savęs kūrimo, arba dorinimosi, kad tie, kurie ypatingai kuria ir tvarko aplinką, tie sąmoningai neįstengia kurti savęs, ir atvirkščiai. *Tarp asketo ir kūrėjo yra tam tikras priešingumas.* Tai nereiškia, kad kūrėjas gali būti nedoras. Tai tik reiškia, kad kūrėjo dorumas jam ateina kitu keliu negu asketo dorybės. Tai taip pat rodo, kad žmogaus kūryba par excellence yra pašaukta atbaigti pasaulį.

Vis dėlto būtų prometėjiškas nusistatymas, jeigu mes manytume, kad žmogus pats vienas sava kūryba gali šitą atbaigimą tobulai pasiekti. Žmogaus kūryba nėra aukščiausia ir paskutinė kūryba. Žmogaus kūrybą pranoksta ir atbaigia *Dievo kūryba.* Dievo kūryba yra dvejopa: *pradedamoji ir atbaigiamoji.* Jau esame minėję, kad pirmykštis dieviškosios kūrybos aktas yra bet kurios kitos kūrybos metafizinė prielaida ir josios buvimo pagrindas. Pradedamoji Dievo kūryba yra tasai absoliučiai originalus aktas, kuriuo būtis kaip tokia pradeda būti. Tai vienintelis aktas, kuriame daiktas yra išvedamas ex nihilo sui et subiecti. Šita pradedamoji Dievo kūryba pagrindžia ne tik kūrybos, bet ir pačios būties buvimą. Ji stovi viso kosmo pradžioje.

Kiek kitaip yra su atbaigiamąja Dievo kūryba. Apie ją kalbama visai nedaug. Tuo tarpu kosmui ji yra nė kiek ne mažiau reikšminga, kaip ir pradedamoji kūryba. *Atbaigiamąja Dievo kūryba mes vadiname tąjį dieviškąjį aktą, kuriuo būtis bus išvaduota iš savo netobulumo ir sutapdyta su dieviškuoju savo pirmavaizdžiu.* Tai visų elementų išskaistinimas, išnaikinant iš medžiagos pirmykščio chaoso liekanas, gyvybę sudvasinant ir dvasią sudievinant. Savaime suprantama, kad šitoji atbaigiamoji Dievo kūryba reiškia ir prigimtosios tikrovės bei istorijos, ir viso kosminio tapsmo pabaigą. Tai yra ne kas kita kaip apokaliptinis perkeitimas. Gal dėl to filosofijoje apie ją taip maža ir kalbama.

Atbaigiamoji Dievo kūryba daug kuo skiriasi nuo pradedamosios kūrybos. Visų pirma ji jau yra ne productio rei ex nihilo sui et subiecti, bet tik *productio rei ex nihilo sui*. Atbaigiamuoju aktu Dievas nekuria daikto absoliutine prasme iš nebūties, bet tik atbaigia jį kurti, realizuodamas jame visu tobulumu tą idėją, kuri buvo pradėta realizuoti pirmykščiu aktu. Atbaigiamoji kūryba todėl atsiremia jau ne į absoliutinę nebūtį, tik dalinę. Tuo ji priartėja prie žmogiškosios kūrybos. Dar daugiau, *atbaigiamoji Dievo kūryba yra ne tik panaši į žmogaus kūrybą, bet žmogus joje dalyvauja kaip bendradarbis.* Žmogiškoji kūryba yra materialinė atrama dieviškajai atbaigiamajai kūrybai, kaip gamtinė kūryba yra atrama žmogiškajai kūrybai. Žmogus yra pašauktas tęsti toliau pradedamosios Dievo kūrybos darbą ir prirengti sąlygas atbaigiamajai kūrybai. Atbaigiamojoje Dievo kūryboje pasirodo, kad ne tik žmogus yra reikalingas Dievo, bet ir Dievas yra reikalingas žmogaus. Čia pasirodo žmogaus ir Dievo ryšys ir aukščiausias žmogaus santykiavimas su Dievu. Atbaigiamoji kūryba yra ne vieno tik Dievo padaras, bet jungtinis Dievo ir žmogaus pastangų vaisius. Tai nėra tikra prasme dieviškoji kūryba, bet *dievažmogiškoji kūryba.* Tiesa, Dievas čia yra pirmaeilis veikėjas. Vis dėlto žmogus nėra tik instrumentas, bet taip pat sąmoningas ir laisvas kūrėjas. Atbaigiamojoje kūryboje žmogus duoda tobuliausią atsakymą į Dievo kvietimą dalyvauti Jo pradėtame kosmo kūrimo darbe. Čia pasirodo kilniausias žmogaus paskyrimas ir aukščiausias jo gyvenimo uždavinys.

Pirmykštės Dievo kūrybos gaviniai susiformavo įvairiopos būties, arba kosmo, pavidalu. Atbaigiamoji Dievo kūryba rengia perkeistąjį kosmą, apie kurį mums kalba Apreiškimas ir apie kurį svajoja visų amžių žmonijos intuicija. Tarp šitų dviejų polių vyksta gyvybės ir dvasios kūryba. Gyvybės kūrybos padarai kristalizuojasi *gamtos* pavidalais. Dvasios kūryba apsireiškia *kultūros* lytimis. Gamta ir kultūra yra tarpiniai nariai tarp prigimtosios tikrovės pradžios ir josios galo. Jie yra uždaryti prigimtosios tikrovės sienose ir kenčia josios netobulumą. Bet jie laukia savo atpirkimo, nes atpirktas ir išgelbėtas turi būti ne tik žmogus, bet ir kiekviena kita būtis: ir medžiaga, ir gyvybė. Atbaigiamoji, arba dieviškoji, kūryba kaip tik ir yra toksai visuotinis kosmo atpirkimas. Jo pradžia jau vyksta *religijoje*, nes religija iš esmės yra dievažmogiškoji kūryba.

2. ŽMOGAUS KŪRYBINIO PAŠAUKIMO PAGRINDAI

a. Žmogus kaip Dievo Kūrėjo atvaizdas

Kas padaro, kad žmogus kuria? Iš kur kyla kūrybinis žmogaus nusiteikimas? Mes dažnai sakome, kad kurti žmogui yra įgimta. Pasakymas visai teisingas. Bet jis dar nieko neišaiškina. Jis nepasako, dėl ko būtent žmogui yra įgimta kurti. Įgimtas žmogaus kūrybiškumas nėra jam atsitiktinis dalykas, kaip įgimti kai kurių asmenų gabumai, pav., muzikai arba tapybai. Kai klausiame, dėl ko Rafaelis buvo tapytojas, mes pasitenkiname atsakę, kad tai buvo įgimto jo talento apsireiškimas. Bet kai norime žinoti, dėl ko žmogus *kaip toks* yra kūrybiškas, mes turime siekti daug giliau. Ieškodami kūrybinio žmogaus pašaukimo pagrindų, mes turime eiti ne į faktinąją žmogaus prigimtį, bet į amžinąją žmogaus idėją, nes tik tasai pirmykštis prototipas padaro, kad faktinoji prigimtis yra tokia, o ne kitokia. Šitoks kelias mus veda į ontologines būties sritis. Tik jose mes galime suvokti žmogaus pirmavaizdį ir tik jose galime surasti giliausius žmogaus kūrybiškumo pagrindus.

Šiandien paprastai manoma, kad graikiškoji antropologija geriausiai išreiškia žmogaus esmę ir jojo paskyrimą. Tai yra klaida. Graikų antropologija teisingai laiko žmogų *animal rationale*. Bet šitoji graikiškoji žmogaus idėja yra pagrįsta ne idealiniu žmogaus tipu, tik žmogaus prigimties *periferija*. Ji išreiškia tik žmogaus paviršių, bet ji negali įsibrauti ligi pačių žmogaus gelmių. Protas, tiesa, yra kilniausia žmogaus prigimties galia. Bet jis yra *tik galia*. Jis nėra giliausias žmogaus būtybės *pagrindas*. Jis yra tik viena išvidinio žmogaus gyvenimo lytis. Jis yra tik instrumentas, kuriuo naudojasi išvidinis žmogaus būtybės principas. Graikiškoji antropologija yra tokio pat gilumo, kaip ir voliuntaristinė Schopenhauerio antropologija. Kaip graikai žmogų laikė tokia būtybe, kurioje yra įsikūnijęs sąmoningasis pradas, taip Schopenhaueriui žmous buvo visuotinės valios apsireiškimas. Bet tikrumoj žmogus yra daugiau negu tik protas arba negu valia. Nei racionalistinė graikų, nei voliuntaristinė Schopenhauerio antropologija giliausios žmogaus esmės neatskleidžia.

Krikščioniškoji antropologija yra vienintelė, kuri sugeba išaiškinti žmogaus problemą, nes ją sprendžia ne taip, kaip žmogus ją supranta, bet taip, kaip Dievas ją regi amži-

noje savo proto šviesoje. Krikščioniškoji antropologija yra sykiu ir *dieviškoji* antropologija, dieviškoji ta prasme, kad ji atitinka tą dieviškąjį pirmavaizdį, pagal kurį žmogus buvo sutvertas. Tuo tarpu pagrindinis šitos antropologijos principas yra tas, kad žmogus yra ne tik *creatura*, vadinasi, Dievo *kūrinys*, bet ir *creator*, vadinasi, *kūrėjas*. M. Scheleris, nagrinėdamas krikščioniškąją antropologiją, teisingai yra suvokęs,kad ji žmogų laiko creatura. Bet jis šitoje antropologijoje nepastebėjo antros pusės, būtent kad Krikščionybei žmogus yra taip pat ir *creator*. Žmogus pirmoje eilėje krikščioniškajai antropologijai yra ne protinga būtybė, ne visuomeninis padaras, bet *žmogus visų pirma yra kūrybinė būtybė*. Žmogus yra kūrėjas. Žmogaus kūrybiškumas yra pagrindinė jo žymė. Tai pirmykštis jo būtybės pradas, kuriame glūdi visi kiti pradai. Visos kitos žmogaus žymės yra ne pirmykštės, bet išvestinės kaip natūralūs jo kūrybiškumo rezultatai.

Krikščioniškoji antropologija todėl kaip tik ir atskleidžia giliausią kūrybinio žmogaus nusiteikimo pagrindą. Apreiškimo žodžiai „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" (*Pr 1,26*) yra kūrybinio žmogaus charakterio išraiška. Dievo pėdsakų yra visoje kūryboje. Kiekvienas gamtos tyrinėtojas, kuris dar nėra praradęs organiškos pasaulėžiūros ir nepakeitęs josios mechanistišku Haeckelio pasaulėvaizdžiu, pakartoja tuos nuostabiai gražius ir nuostabiai teisingus bei prasmingus Linne'aus žodžius: „Regėjau iš miego atbusdamas tik ką dar praėjusį amžiną, begalinį, visa žinantį, visagalį Dievą ir stebėjausi. Aš pažinau keletą jo pėdų Kūrybos veikaluose, kurie visi ligi mažiausio ir visai neįžiūrimo turi savyje neišsemiamą jėgos, išminties ir tobulybės gausybę". Kiekvienas Dievo padaras yra savotiškas Jo atspindys ir jau kaip esąs yra į Jį panašus. Tik nebūtis neturi absoliučiai jokio panašumo su Dievu. Bet šitas bet kurios esybės panašumas yra tik per *modum vestigii*, vadinasi, Dievo būties žymės yra įspaustos kūrinijoje Dievo kūrybos akto metu. Kiekvienas daiktas atspindi Dievą tik tam tikru atžvilgiu. Kiekviename daikte yra likęs „praėjusio Dievo" pėdsakas. Bet vienas tik *žmogus* atspindi Dievą *kaip tokį*. Kiekviename daikte Dievas yra apsireiškęs *viena* kuria savo esmės žyme. Žmoguje Jis yra apsireiškęs *pačia savo esme*, pačia savo prigimtimi. Kiekviena esybė yra panaši į Dievą per modum vestigii. Žmogus yra panašus į Dievą per *modum imaginis*.

Šitas žmogaus panašumas į Dievą kaip tik yra jo poten-

cialaus absoliutumo ir jo kūrybiškumo pagrindas. Žmogus nėra absoliutas in actu. Bet jis yra absoliutas in potentia, tam tikra prasme *tampąs absoliutas*, nes jis yra Dievo paveikslas ir atvaizdas. Jokioje srityje žmogui nėra nubrėžtos ribos: ligi čia ir ne toliau. Žmogaus troškimai ir sumanymai yra begaliniai. Tai suponuoja absoliutinę dvasią, absoliutinę ne aktualiai, bet potencialiai. Žmogus savo būties gelmėse turi Dievo paveikslą ir stengiasi jį išryškinti konkrečiame savo gyvenime. Tuo tarpu toks išryškinimas yra ne kas kita kaip tapimas kas kartą vis labąu panašiu į Dievą, vadinasi, nuolatinis tapimas absoliutu. Mistikai jau seniai sakydavo, kad kiekvienas daiktas iš Dievo išeina ir į Dievą įeina. Šitas ėjimas į Dievą, šitas kosminis visos kūrinijos judesys anaiptol nėra erdvinis slinkimas. Tai yra ne judėjimas erdvėje, bet pačioje savo būtyje, pačioje savo esmėje. *Artindamasis prie Dievo, daiktas keičia ne savo vietą, bet patį save.* Ir šitas keitimas kaip tik vyksta pagal tą Dievo atvaizdą, kuris yra įspaustas kūrinijoje. Kūrinys išeina iš Dievo kaip iš savo Kūrėjo ir eina į Dievą kaip į savo Idealą, arba Pirmavaizdį. Kaip Kūrėjas, Dievas yra viršum daiktų: *Jis yra jiems transcendentinis.* Kaip Idealas Jis yra ir daiktuose: *Jis yra jiems taip pat imanentinis,* nes būtis savo pirmavaizdį turi ne tik Dievuje, bet nešioja įbrėžtą ir savyje. Jį reikia išvystyti, perkeičiant būtį pagal jo reikalavimus. Dievo paveikslas glūdi kiekviename kūrinyje ir iš vidaus ragina daiktą eiti Dievo kryptimi. *Ėjimas todėl į Dievą yra ne kas kita kaip Dievo atvaizdo išryškinimas savyje.* Dievo paveikslas glūdi kūrinijoje ne kaip statinis įspaudas, bet *kaip didi kūrybinė jėga,* kaip viso kosmo vairuotojas į galutinę būties atbaigą. Juo laikosi visa kaip savo pagrindu, ne Dievas viršum daiktų yra pasaulio Kūrėjas, o Dievas daiktuose yra pasaulio Palaikytojas. Išryškinti todėl Dievo paveikslą reiškia stipriau atsistoti ant savo būties pagrindo. Kiekvienos gyvenimo srities šaknys glūdi Dievuje ir įgyja galios tik ryšium su Dievu. Potencialios žmogaus begalybės išvystymas yra galimas tik per Dievą ir Dievuje. Kiekvienas prometėjiškas nusistatymas yra sykiu ir savo absoliutumo praradimas. Žmogus turi nenumaldomą linkimą tapti absoliutu, nes jis turi savyje absoliutinio Dievo atvaizdą, kuris jį skatina ir įpareigoja. Bet šito linkimo patenkinimas eina tik per Dievo atvaizdo išryškinimą savyje. Dievo atvaizdas yra pirmutinis ir pagrindinis žmogaus prigimties *motor movens.*

Dinaminis žmogaus dvasios pradas apsireiškia jo *kū-*

ryba. Žmogus iš esmės yra kūrėjas. Bet jeigu Dievo atvaizdas yra ontologinis žmogaus dinamizmo pagrindas ir jeigu šitas dinamizmas apsireiškia kūryba, savaime aišku, kad *Dievo atvaizdas yra ir žmogaus kūrybos pagrindas*. Kiekviena kūrybos filosofija, kuri nepaiso minėtų Genezės žodžių, nepasiekia savo tikslo. Dieviškasis kūrimas yra tam tikra prasme Dievo eksteriorizacija, arba Dievo apsireiškimas iš viršaus. Dievas kūrimo aktu apsireiškia kūrinijoje ir įspaudžia jai savo žymių. Dievas nesukuria ir negali sukurti nė vienos būtybės, kuri neturėtų *jokio* panašumo su savo Kūrėju. Tiesa, kiekvienas daiktas skyrium išreiškia Dievą labai netobulai. Jis yra tik silpna Dievo atšvaita. Bet kosmas visumoje jau daug ryškiau parodo Dievo paveikslą. Dievas savo kūrybos metu tarsi įdeda į kūrinį patį save. Ir kūrinys tiek gali priimti Dievo žymių, kiek pajėgia pakelti šito kūrinio idėja. Absoliučiai Dievas gali apsireikšti tik Dievuje. Tik amžinasis Logas yra absoliutinė Dievo išraiška, nes Jis pats yra Dievas: Deus de Deo. Kiekvienas kūrinys išreiškia tik vieną kurį Dievo atžvilgį. *Kiekviename kūrinyje Dievas apsireiškia tik tam tikru būdu*. Savaime aišku, kad kūrinijos gradacijoje ir šitasai Dievo apsireiškimas darosi vis didesnis. Tobulesni kūriniai daugiau suima savin Dievo žymių. Jie artėja prie Dievo pilnutinio atvaizdo, nors niekados jo tobulai išreikšti negali.

Tai tinka visai kūrinijai. Bet šitas dėsnis ypač tinka *žmogui*. Jeigu kiekviename daikte Dievas apsireiškia tam tikru atžvilgiu ir tam tikru būdu, tai tuo labiau jis apsireiškia žmoguje. Žmogus yra tobuliausias Dievo apsireiškimas visoje prigimtoje tvarkoje ir net visame gyvenime, nes joks kitas kūrinys nėra tobulesnis už žmogų. Šito dalyko nereikia įrodinėti. Mums yra svarbu tik susekti, *kokiu ypatingu būdu* Dievas žmoguje apsireiškia. Žmogus yra visų būties pradų *sintezė*. Jis todėl Dievą savimi apreiškia *visais* atžvilgiais. Bet žmogus yra *tobuliausia* visų būties pradų sintezė. Jame todėl Dievas apsireiškia *ryškiausiai*.

Jeigu ieškotume, kokia Dievo žymė yra charakteringiausia, kuo Dievas yra ypatingas savo santykiuose su būtimi, turėtume sutikti, kad tokia žymė kaip tik ir yra Dievo *kūrybiškumas*. Ir būties atsiradimas, ir josios palaikymas, ir josios atpirkimas, ir galutinis josios perkeitimas — vis tai *kūrybiniai* Dievo aktai, kuriais jis apreiškia save ir sykiu susiriša su būtimi. Kiekviena esybė savo būtį įgyja tik per dieviškąją *kūrybą*. Kiekvienos būtybės gyvenimo pra-

džioje stovi *kūrybinis Dievo* aktas. Kiekviena esybė visų pirma susiduria su Dievu *kaip su Kūrėju*. Vėlesnis būties palaikymas buvime taip pat yra ne kas kita kaip *pratęstas nuolatinis josios kūrimas*. Dievo Apvaizda nėra jokia prasme statinis dalykas. Dievas palaiko kūriniją buvime tik tuo, kad jis ją *nuolatos kuria*. Apvaizda taip pat yra *kūryba*. Dievas Palaikytojas taip pat iš esmės yra *Dievas Kūrėjas*. Tas pat reikia pasakyti ir apie puolusio pasaulio atpirkimą. Labai dažnai atpirkimas yra suprantamas kaip atsilyginimas Dievo teisingumui. Tai yra juridinis atpirkimo supratimas, kuris anaiptol nepaliečia šitos misterijos gelmių. *Atpirkimo paslaptis yra kūrybos paslaptis*. Nuodėmė, su kuria atpirkimas yra iš esmės susijęs, nėra *juridinių*, bet ontologinių santykių su Dievu suardymas ir tuo pačiu savos būties sumažinimas. Nuodėmė, kaip genialiai yra pastebėjęs šv. Augustinas, yra *inclinatio ad nihilum* — paslinkimas į nebūtį. Tai žengimas atgal į pirmykštį būties chaosą, iš kurio žmogus yra kilęs. Nusidėjęs žmogus turi mažiau būties, mažiau ne tik moraline, bet ir ontologine prasme. Todėl pakėlimas žmogaus iš nuodėmės arba jojo atpirkimas yra iš esmės jo būties padidinimas, *inclinatio ad esse*. Bet šitas prarastos būties atstatymas yra ne būties pašaukimas iš potencijos, bet žmogaus pakėlimas iš nebūties, arba tikras *kūrimas*. Štai dėl ko šv. Paulius atpirkimą ir vadina *creatio nova*. Štai dėl ko puolusią būtybę gali atpirkti *tik Dievas*, nes tik Dievas gali tverti iš absoliutinės nebūties. Todėl ir *Dievas Atpirkėjas taip pat yra Dievas Kūrėjas*. Visuose tad svarbiausiuose savo aktuose Dievas apsireiškia *kaip Kūrėjas. Jo kūrybiškumas* yra pirmutinė žymė, su kuria susiduria reliatyvi būtis.

Šita savo žyme Dievas kaip tik ir apsireiškia žmoguje. Visais laikais krikščioniškosios minties atstovai stengėsi suvokti, kame būtent glūdi žmogaus panašumas į Dievą. Vieni nurodė sielą, kiti ir sielą, ir kūną, dar kiti kalbėjo apie žmogaus pažinimą ir laisvę. Bet jie per maža kreipė dėmesio į kūrybinį žmogaus sugebėjimą. Pirmutinis, kuris žmogaus panašumą į Dievą surado žmogaus kūrybinėje galioje, buvo Hoene Wronski's. Šito filosofo vardas yra mažai kam žinomas. Jis yra užmirštas ir toje pačioje Prancūzijoje, kurioje jis gyveno ir kurios kalba visą gyvenimą rašė. Vis dėlto jis yra vertas daugiau dėmesio, negu ligi šiol yra jam parodyta. Dauguma jo idėjų yra labai charakteringos ir labai originalios. Mūsų krašte didelis Wronski'o gerbėjas ir jo idėjų skelbėjas yra *prel. A. Dambrauskas*. Savo vei-

kale „Mokslas ir Tikėjimas" (Kaunas, 1930 m.) jis kaip tik ir duoda Wronski'o pažiūrų santrauką. Žmogaus panašumo į Dievą problema, pasak Wronski'o, yra išdėstyta sykiu su pasaulio ir žmogaus sutvėrimo problema. Bet jeigu pirmutinė religijos tiesa skelbia, kad Dievas yra Kūrėjas, o antroji — kad žmogus yra sukurtas panašus į Dievą, savaime aišku, kad šitas panašumas gali būti ne kur kitur, tik *kuriamojoje žmogaus galioje*. Jei Dievas yra Kūrėjas, tai žmogus yra sukurtas pagal Dievo Kūrėjo paveikslą. Žmogaus pašaukimas yra tęsti toliau Dievo pradėtą pasaulio kūrimo darbą. Žmogus yra Dievo pradėto darbo bendradarbis, arba sankūrėjas (co-créateur). Šitos Wronski'o pažiūros, Jakšto nuomone, yra „vertos ypatingai dėmesio" (op. cit., 78 p.). Šiais laikais, kada besibaigiąs darvinizmas pažadino dar labiau dvasiai priešTaraujantį rasizmą, kuriame gyvybė padaroma dvasios priešininke, kada žmogaus supratimas vėl yra grįžęs į zoologizmo tarpsnį, reikia ypatingai kelti aikštėn žmogaus *kaip kūrėjo* sąvoką ir tuo būdu pateisinti žmogaus buvimą pasaulyje. Wronski'o pažiūros šiuo atžvilgiu iš tikro yra vertos susidomėti.

Jos kaip tik ir patvirtina mūsų pažiūrą į vyriausiąją Dievo žymę, kuria Jis apsireiškia savai kūrinijai. Jeigu Dievas visų pirma yra Kūrėjas, jeigu,iš kitos pusės, Jis ypatingai savo Kūrybos metu apsireiškia žmoguje, kaip tobuliausiame savo kūrinyje, savaime suprantama, kad šitas Jo apsireiškimas yra kūrybiškumo apreiškimas ir kūrybiškumo perteikimas žmogaus prigimčiai. *Dievas kūrybiniu savo aktu žmoguje visų pirma apsireiškia kaip Kūrėjas*. Tiesa, Dievas, kaip Kūrėjas, santykiuoja ir su kitais kūriniais. Visi jie tad yra kūrybiški. Bet žmogus yra aukščiausias ir tobuliausias kūrėjas. Žmogaus kūryba yra labiausiai panaši į Dievo kūrybą, nes pats žmogus yra aukščiausia būtis kosminėje gradacijoje,ir todėl Dievo, *kaip Kūrėjo*, žymės jame yra tobuliausiai įsispaudusios. *Ontologinis kūrybinio žmogaus nusiteikimo pagrindas kaip tik ir yra Dievo, kaip Kūrėjo, atvaizdas žmogaus prigimtyje*. Žmogus linksta kurti dėl to, kad jį į kūrybą žadina giliausias jo prigimties principas kaip Dievo kūrybiškumo išraiška. Žmogus turi kūrybinį pobūdį, nes jis yra Dievo kūrybiškumo atvaizdas. Berdiajevas todėl ir sako, kad „jei žmogus nori ligi galo teigti save, jei jis nenori prarasti savo kūrybai šaltinio ir tikslo, jis *turi teigti ne tik save, bet ir Dievą*. Jis turi teigti savyje Dievo atvaizdą"[1].

[1] Der Sinn der Geschichte, 213 p.

b. Žmogaus atsakingumas už pasaulį

Žmogus yra ypatinga būtybė ne tik Dievo apsireiškimo atžvilgiu, bet ir atžvilgiu savo prigimties sąrangos ir sykiu tos vietos, kurią jis užima kosminėje tvarkoje. Mikrokosmo idėja nėra alegorija. Jau Platonui žmogus atrodė kaip pasakos būtybė, kaip chimera, kaip cerberis, jungiąs savyje įvairių gyvių pavidalus. Aristotelis kalbėjo apie žmogaus sielą, kuri tam tikra prasme yra visa. Mintis, kad žmogus yra „minor mundus" (Boecijus), kad savo prigimtyje jis vienija išsiskyrusius kosmo pradus, yra gyva visų amžių antropologijoje. Ypatinga žmogaus vieta pasaulio tvarkoje ir dar ypatingesnė jo prigimties sąranga pateisina mikrokosmo idėją ir padaro žmogų gyvenimo vienybės palaikytoju. Ne veltui tad Berdiajevas ir sako, kad „pažinimas žmogaus, kaip pasaulio centro, kuris slepia savyje pasaulio paslaptis ir kuris stovi aukščiau už visus pasaulio daiktus, yra kiekvienos filosofijos prielaida, be kurios negalima drįsti filosofuoti"[2].

Jau pats pažinimo aktas yra žmogaus visuotinumo įrodymas. Pažinimas yra pirmas žmogiškasis veiksmas jo būtybės išsivystyme. Kūdikis visų pirma *pažįsta*. Jo valia dar tarsi miega, jo kūrybinis gabumas dar yra tik potencialus. Tuo tarpu jo pažinimo galia tuoj pasidaro veikli ir stengiasi pati pirmoji įsigalėti vaikui taip svetimoje aplinkumoje. Bet tai būtų žmogui dar necharakteringa, jeigu šitas pažinimas tik ir pasiliktų pojūčiams prieinamoje aplinkumoje. Pojūčių aplinką pažinti stengiasi ir gyvuliai. Pačiose šitose pastangose dar nėra nieko specifiškai žmogiško. Bet tai, kas šiuo atžvilgiu skiria žmogų nuo gyvulių, yra *dvasios tendencija į begalybę*. Gyvulio pažinimas yra visados ir iš esmės *aprėžtas*. Jis susipažįsta su jį liečiančiais objektais ir nurimsta. Tuo tarpu žmogus nenurimsta niekados. Artimiausios aplinkos pažinimas yra ne žmogaus pažinimo galas, bet tik pirmas punktas į *visos* būties pažinimą. Pažinimo pastangose dvasia visų pirma apreiškia savo absoliutines tendencijas. Kai tik atbudusi vaiko dvasia paklausia „kodėl", čia ir pasirodo josios esminis skirtumas nuo gyvulio. Žmogui kaip tik ir yra charakteringa, kad jo dvasia nėra pririšta prie vieno kurio taško būties tvarkoje, bet kad ji sugeba apimti visą būtį, visą ją apžvelgti ir *visą* ją savo vi-

---

[2] Der Sinn des Schaffens, 53 p.

duje sujungti tam tikrais dėsniais ir tam tikrais išvidiniais savo ryšiais.

Bet žmogus, kuris sugeba apimti savo dvasia visą būtį, negali būti šitos būties *dalis*. Jis negali būti įjungtas į būties rūšių eiles. Jis negali būti *viena* — tegul ir labai savotiška — būtybė *šalia* kitų būtybių. *Žmogus, kuris sugeba pažinti visą kosmą, pats turi būti visas kosmas.* Jeigu žmogus būtų tik kosmo dalis, tik viena kosminė būties *rūšis*, jis pačia savo prigimtimi negalėtų net norėti aprėpti *visą* kosmą ir jį savo dvasioje sujungti. *Daliai yra uždarytas visumos suvokimas.* Jeigu tad žmogus vis dėlto visumą suvokia, turime pripažinti, kad jis nėra josios dalis, bet *pati šita visuma*, kad jame, kaip yra pasakęs M. Scheleris, „visų daiktų esmės susikryžiuoja ir solidariai jame gyvena"[3]. *Pažinimo faktas remiasi žmogaus kaip būties centro, arba mikrokosmo, prielaida.* Pažinimo objekto visuotinumas suponuoja, kad ir pažinimo subjektas yra visuotinis. Kas stengiasi apimti visumą, tas pats savyje turi turėti visumos pradų, kurie sugebėtų susiderinti su kosminės būties įvairumu.

Tas pat yra ir su *gyvenimo* vieningumu. Mūsų sąmonėje gyvenimas visados yra pergyvenamas *kaip vienybė*. Tai nėra kokia nors įvairių pradų suma nė įvairių elementų telkinys, bet vieninga ir organiška sintezė. *Gyvenimo vieningumas yra pagrindinis mūsų pergyvenimas ir pagrindinė sąlyga mūsų pažinimui ir veikimui.* Jeigu gyvenimas mūsų būtų pergyvenamas kaip kažkas pakriko, mes negalėtume jo nei pažinti, nei savo veikimu jo formuoti. Bet šitas gyvenimas nėra *vienalytis*. Gyvenimas yra mūsų pergyvenamas ne tik kaip vienybė, bet sykiu ir kaip *įvairybė*. Jis yra vieningas. Tai tiesa. Bet jis yra sudėtas iš labai įvairių pradų. Jis nėra vienalytis padaras, bet daugingas ir šitame daugingume vieningas. Savaime aišku, kad šitas jo daugingumas suponuoja tam tikrą *jungtį*, kuri įvairius gyvenimo pradus suveda organiškon vienybėn. Be tokios realios ir konkrečios jungties apie gyvenimo vieningumą nebūtų galima nė mąstyti. Kur yra pradų įvairybė ir sykiu kur yra reali vienybė, ten visados turi būti ir reali jungtis. Kitaip gyvenimo vieningumas būtų tik fikcija ir iliuzija.

Kas tad yra šitoji jungtis? Kas padaro, kad įvairūs kosmo pradai, įvairios kosminės būties rūšys susiderina ir sukuria vieningą gyvenimą? Atsakymas aiškus: *Žmogus*. Jau pati dieviškoji kūryba padarė žmogų kosmo jungėju ir jo

[3] Formen des Wissens und die Bildung, 12 p. Bonn, 1925.

atbaigėju. Pirmykštėje Dievo kūryboje yra charakteringa, kad transcendentinių idėjų nusileidimas ir apsireiškimas konkrečiais pavidalais darosi vis platesnis, vis labiau apima įvairius būties laipsnius ir vis labiau juos tarp savęs suvienija. Dievo Kūrybos pradžioje, kaip pasakoja Apreiškimas, stovi *chaosas*. Dievo kūrybos pabaigoje turi atsirasti *žmogus*. Visa Dievo kūryba tarp chaoso ir žmogaus ir buvo ne kas kita kaip žmogaus vietos parengimas, kaip parengimas tų materialinių sąlygų, būtinų žmogiškajai idėjai realizuoti. Kosminės evoliucijos procesas ne prasidėjo žmogumi, bet *žmogumi jis turėjo baigtis*. Pradedamuoju punktu čia buvo chaosas. Formuojančios lytys pamažu leidosi į susipynusius gaivalus ir juos tvarkė žmogaus reikalui. *Čia ne žmogus taikėsi prie kosmo, bet kosmas taikėsi prie žmogaus*. Prigimtosios mūsų tikrovės atsiradime ne pirmesnieji dalykai apsprendė paskesniuosius, bet *pirmesnieji buvo tvarkomi pagal paskutiniųjų reikalavimus*. O kadangi žmogus čia buvo pats paskutinysis Dievo kūrybos tikslas, todėl jis kaip tik ir apsprendė visą kūrybos eigą ir kūrinių prigimties ypatybes.

Iš kitos pusės, chaoso tvarkymas ir kuriamos būties vienijimas vyko tuo būdu, kad dieviškosios idėjos realizavosi vis platesniu mastu, realiame savo pavidale įimdamos visus žemesniuosius būties laipsnius. Augmens idėja suėmė savyje negyvosios medžiagos pradus. Gyvio idėja sujungė savo prigimtyje negyvąją medžiagą ir augmenį. Žmogus galop suvienijo visą kosmą — materialinį ir dvasinį. *Žmogus tapo ne tik regima kosmo vienybės išraiška, bet ir šitos vienybės principu bei josios palaikytoju*. Jo prigimtis yra ne tik išviršinis įvairių elementų sutelkimas, bet ir *išvidinė jų jungtis*. Substancialinė žmogaus lytis, arba dvasinis jo principas, slepia savyje visų būties substancialinių lyčių galybę. Ir kai šitoji galybė buvo ne tik potenciali kaip dabar, bet kai ji buvo reali ir aktuali pirmykščiame padėjime, tuomet žmogus visai realiai turėjo jėgos valdyti visą būtį pagal savo norus. Apreiškimo pasakojimas ir visų tautų intuicijoje glūdįs aukso amžius, kai žmogaus valiai pakluso visi sutvėrimai, kaip tik ir buvo ne kas kita kaip šitos žmogaus dvasinės jėgos aktualus apsireiškimas. Jeigu pirmykščiam žmogui buvo nusilenkę visi pasaulio gaivalai, tai ne dėl to, kad jis būtų juos privertęs sau tarnauti, kaip šiandien yra technikoje, bet dėl to, kad medžiaginės, jausminės ir gyvybinės lytys sielos buvo iš vidaus palenktos dvasinei lyčiai — žmogaus sielai. Pirmykščiame tarpsnyje

dvasia valdė ne tik savo kūną, bet ir *visus kūnus*, nes ji turėjo savyje *visų sielų* galybę. Tai, ką Maeterlinckas poetiškai išreiškė savo „Mėlynojoje paukštėje", visa tai pirmykščiame padėjime buvo tikrovė. Sapnuoją Maeterlincko vaikai, einą ieškoti mėlynosios paukštės ir pagalbon pasiėmę ugnies sielą, cukraus sielą, vandens sielą, yra ne kas kita kaip vaizdingas atgaminimas seniai dingusios realybės. Šiandien šitoji realybė jau yra išsprūdusi iš mūsų sąmonės. Ji atsinaujina tik poetiškame veizdėjime ir šventųjų gyvenimuose. Bet ji yra neišgriaunamas įrodymas, kaip žmogus savyje jungia visą pasaulį. Tai, ko jis negali šiandien aktualiai padaryti tiesioginiu būdu, jis bando per techniką ir per magiją. *Technikos ir magijos giliausia prasmė kaip tik ir yra žmogaus bandymas atgauti prarastą tvarkomąją pasaulio galybę.* Magija ir technika turi daug daugiau išvidinių ryšių, negu iš karto atrodo. Tai yra dvi pusės tų pačių žmogaus bandymų vėl imti tvarkyti pasaulį pagal išvidinius savo norus, kaip kad jis buvo tvarkomas pirmykščiame gyvenime. Tik magija priklauso mistiniam nusiteikimui, o technika prometėjiškam. Magikas nori pavergti pasaulio jėgas, padedamas aukštesnių jėgų. Technikas nori priversti pasaulį tarnauti pats savo galybe. Žinoma, pastangos niekados nevyksta visu pilnumu. Bet jos rodo išvidinį žmogaus linkimą visados būti kosmo jungtimi ir vienytoju.

Mikrokosminis žmogaus pobūdis kaip tik ir yra *moralinis* kūrybinio žmogaus pašaukimo pagrindas. Žmogus, būdamas kosmo centras ir šitą centrinę savo vietą galėdamas sąmoningai pergyventi, *yra sykiu ir atsakingas už visą pasaulio likimą.* Pirmykščio žmogaus tragedija buvo sykiu ir viso kosmo tragedija. *Puolus mikrokosmui, puolė ir makrokosmas.* Apreiškimas šitą tiesą pasako labai aiškiai. Paskui pirmojo žmogaus nuodėmę ir atitrūkimą nuo Dievo eina pasaulio grįžimas į chaosą. Dėl ko taip yra, savaime aišku. Jeigu žmogus yra jungiamasis kosmo pradas ir jeigu šitas pradas nupuola, kitaip sakant, paslenka į nebūtį, kalbant šv. Augustino žodžiais, jis tuo pačiu netenka anos pirmykštės jungiamosios galybės. Puolusi dvasia nesugeba valdyti kosminių lyčių, nes ji netenka savos būties ryšio su kiekvienu galybės šaltiniu. *Atitrūkimas nuo Absoliuto visados yra grįžimas į nebūtį ir todėl praradimas išvidinės savo jėgos.* Nusidėjusiam žmogui daiktų lytys, arba sielos, darosi nepaklusnios: jos net sukyla prieš jį, nes savo puolimu žmogus jas atpalaiduoja vieną nuo kitos ir suardo pa-

saulyje esančią harmoniją bei pusiausvyrą. Tolimesnis šitos harmonijos bei pusiausvyros atstatymas yra taip pat galimas *tik per žmogų*, per žmogaus susijungimą su Dievu. Labai simboliška ir mūsų atveju labai prasminga, kad Dievo pažadėtas kosmo atnaujinimas kaip tik prasidėjo *Įsikūnijimu*, vadinasi, žmogaus susijungimu su Dievu, žmogaus įvedimu į dieviškąjį trinitarinį gyvenimą. Šv. Paulius žmogaus atsakingumą už pasaulio likimą ir žmogaus dalyvavimą šito likimo eigoje vaizduoja kaip sutvėrimo pavergimą ir šito sutvėrimo ilgesį išeiti į Dievo vaikų garbės laisvę. „Sutvėrimas su išsiilgimu laukia Dievo vaikų garbės apreiškimo. Sutvėrimas juk buvo pavergtas tuštybei ne savo valia, bet to, kuris jį pavergė su viltimi, kad ir pats sutvėrimas bus išliuosuotas iš sugedimo vergijos į Dievo vaikų garbės laisvę. Mes juk žinome, kad visas sutvėrimas vaitoja ir kenčia skausmus ligi šiolei" *(Rom 8, 19—22)*.

N. Berdiajevas, atsiremdamas į šituos šv. Pauliaus žodžius, tiesia nepaprasto žmogaus atsakingumo gaires. Savo veikale „Der Sinn der Geschichte" jis sako: „Pasaulio centre stovi žmogus, ir žmogaus likimas apsprendžia pasaulio likimą per žmogų ir žmogui" (86 p.). Kitame savo veikale „Der Sinn des Schaffens" Berdiajevas labiau precizuoja šitą mintį ir labiau pabrėžia žmogaus atsakingumą už pasaulio likimą. „Žmogus, kaip mikrokosmas, yra atsakingas už visą pasaulio struktūrą, ir visa, kas jame įvyksta, esti įspaudžiama visai gamtai. Žmogus pagyvina ir sudvasina gamtą kūrybinės savo laisvės dėka; jis ją žudo ir ją apkala grandiniais dėl savo vergiškumo ir dėl patekimo į materialinį būtinumą. Aukščiausio hierarchinio gamtos centro puolimas traukia paskui save visos gamtos ir visų žemesnių laipsnių puolimą" (67 p.). „Atsakingumo laipsnis už padėjimą, kuriame dabar gamta yra, priklauso nuo laisvės laipsnio ir nuo hierarchinės kosme vietos. Labiausiai atsakingas yra žmogus, mažiausiai — akmenys. Karalius yra atsakingesnis už žemiausią savo tarną. Žmogaus puolimas ir paskui jį einąs karališkosios laisvės praradimas ir pasinėrimas į žemesniąsias būtinumo sferas atėmė žmogui jo vietą gamtoje ir nustūmė jį į vergišką priklausomybę nuo žemesniųjų gamtos hierarchijos sferų. Žmogus, kuris savo puolimu ir savo pasijungimu palenkė gamtą mirčiai ir ją sumechanino, visur susitiko šito negyvo mechanizmo pasipriešinimą ir pateko į būtinumo vergiją. Akmenys, augmenys ir gyviai apvaldo žmogų ir jam keršija dėl savo nelaisvės... Žmogus darosi gamtinio pasaulio dalis, tik viena gamtos apraiš-

ka šalia kitų, kurios yra būtinumo tarnai. Šitas būtinumo pasaulis yra puolęs dėl žmogaus puolimo, ir žmogus turi šito pasaulio gundymams atsispirti, turi pergalėti pasaulį, kad vėl galėtų atgauti savo karališkąją vietą gamtoje. Žmogus turi išsilaisvinti iš žemiausių gamtinės hierarchijos laipsnių, turi gėdytis savo vergiško pasidavimo tam, kas yra žemiau jo ir kas turėtų nuo jo priklausyti" (68 p.). „Gamta turėtų būti sužmoginta, išlaisvinta, pagyvinta ir per žmogų sudvasinta. Tik žmogus gali gamtą atkerėti, ją pagyvinti ir atgaivinti, nes jis ją apkalė grandiniais ir palenkė mirčiai. Žmogaus likimas priklauso nuo gamtos likimo, nuo kosmo likimo, ir jis negali nuo jo išsivaduoti... Mikrokosmo likimas yra neatskiriamai surištas su makrokosmo likimu. Jie sykiu puola ir sykiu keliasi. Vieno padėjimas skverbiasi į antrą. Žmogus negali išsiskirti iš kosmo. Jis gali jį tik keisti ir apipavidalinti. Kosmas dalyvauja žmogaus likime, todėl žmogus dalyvauja kosmo likime. Ir tik tada žmogus gali kosmą paversti nauja žeme ir nauju dangumi, kai jis užima pasaulyje tą vietą, kurią Kūrėjas jam yra paskyręs" (69 p.).

Berdiajevo mintis yra aiški. Jis nori pasakyti, kad žmogus turi atitaisyti pirmykštį savo puolimą, turi pakelti pasaulį iš „sugedimo vergijos" ir vėl laimėti jungiamąją kosme vietą. Bet šitas pirmykščio puolimo rezultatų atitaisymas vyksta, pasak Berdiajevo, tik tuo būdu, kad žmogus tampa tuo, kuo jis yra Kūrėjo skiriamas. *Pirmykščio paskyrimo atnaujinimas yra būtina sąlyga puolimo vaisiams išnaikinti ir gamtai išlaisvinti.* Tuo tarpu šitas pirmykštis žmogaus paskyrimas kaip tik ir yra *sąmoningas dalyvavimas kosminėje kūryboje ir dieviškosios kūrybos pratęsimas.* Žmogus *kaip kūrėjas* yra tasai idealinis žmogaus tipas, kuris glūdi kuriančiajame Loge ir kuris Dievo intencijoje yra pirmutinis. Žmogaus kūrybiškumas, kaip minėjome, yra pagrindinė jo prigimties žymė. Vadinasi, *grįžimas į pirmykštį savo paskyrimą arba tapimas tuo, kuo Kūrėjas norėjo, reiškia ne ką kita kaip grįžimą į sąmoningą dalyvavimą visuotinėje kūryboje.*

Čia mes galime suprasti du didelės svarbos dalyku: 1) *kad pirmykštis žmogaus puolimas buvo jo nutolimas nuo savo kūrybinio paskyrimo,* 2) *kad atgavimas jungiamosios reikšmės kosme ir gamtos išlaisvinimas gali vykti tik per sąmoningą žmogaus kūrybą.*

Pirmykščiame puolime yra daug žmogaus neklusnumo bruožų, yra jame daug ir prometėjizmo žymių. Bet vienas

dalykas čia yra charakteringas, būtent *noras pasinaudoti gamtos daiktu.* Apreiškimas pasakoja apie vaisių, kurį valgydamas žmogus manė tapsiąs Dievu. Vaisius yra *gamtos* padaras, ir valgymas yra *gamtinis* veiksmas. Nei vienas, nei antras neturi jokių ryšių su žmogaus dvasios kūryba. Vadinasi, būdas tapti Dievu čia žmogaus yra pasirinktas ne savo *dvasios* kelias, bet *gamtos* kelias. Ne sava kūryba ir ne savomis pastangomis žmogus bandė pasiekti dieviškumo, bet gamtos sukurtu daiktu ir pasigelbėdamas gamtiniu veiksmu. Tai ir buvo šito jo noro tragedija. Žmogus, kuris iš Dievo rankų išėjo kaip kūrėjas, kaip žemės pavergėjas ir apvaldytojas, čia pats atsisakė savo kūrybiškumo ir giliausioms savo prigimties aspiracijoms patenkinti pasirinko tos pačios žemės vaisių ir sykiu mažiausiai žmogišką veiksmą — valgymą. Kūrybinis žmogaus paskyrimas čia buvo paneigtas, ir kūrėjo didybės žmogus atsisakė. Pirmykštis puolimas buvo ne tiek pozityvaus Dievo įsakymo sulaužymas, vadinasi, ne tiek juridinis nusikaltimas, kiek susikirtimas su giliausia savo esme ir su giliausiu savo paskyrimu. Žmogus, būdamas savarankiškas ir kūrybinis pačia savo esme, atsisakė savo kūrybiškumo. Jis tapo nuogas, vadinasi, pavergtas gamtos būtinumui ir apiplėštas savo dvasioje. *Pirmykščio puolimo tragedija glūdi žmogaus kūrybiškumo paneigime.* Štai dėl ko išvytas iš Rojaus žmogus tapo *barbaru,* ir štai dėl ko kultūros kūrimas visados yra simbolis žmogaus pastangų pakilti iš barbariško, vadinasi, puolusio padėjimo. Barbarija stovi arčiau gamtos, nes ji stovi arčiau nuodėmės.

Čia mums peršasi kita, nė kiek ne menkesnė, išvada, kad *visų amžių kūrybinės žmogaus pastangos yra ne kas kita kaip pastangos atitaisyti primutinę savo klaidą,* atšaukti savo kūrybiškumo paneigimą ir panaikinti iš šito paneigimo kilusius rezultatus. Titaniški kūrybos žygiai yra savotiškas žmogaus atsipirkimas dėl savo pasidavimo gamtai, dėl prasilenkimo su savo paskyrimu ir dėl susikirtimo ne tik su Dievu, bet ir su sava prigimtimi. Sava kūryba dabar žmogus kaip tik ir laisvinasi iš to gamtinio būtinumo, iš tos gėdingos vergijos, kuriai jis pasidavė, pasinaudodamas gamtos parengtu daiktu. Iš kitos pusės, jis laisvina iš materialinio būtinumo ir chaotiškumo pasaulį, kurį jis savo puolimu pakrikdė ir suardė. Kūryba yra vienintelis būdas atgauti, kas buvo prarasta kūrybiškumo paneigimu. Kai žmogus sąmoningai teigia savė *kaip kūrėją* ir kai jis realiai vykdo kūrybines savo prigimties tendencijas, jis

tuo pačiu vykdo pirmykštį savo paskyrimą, naikina savo puolimo vaisius, atgauna jungiamąją vietą kosme, vienija išsiskaldžiusius pasaulyje pradus ir laisvina savo paties pavergtą materialiniam būtinumui gamtą. *Kūrybos paneigimas padarė žmogų barbaru. Kūrybos teigimas padaro žmogų pasaulio centru ir kosmo valdytoju.* Per kūrybą eina kelias į žmogaus laisvę, į laisvę viso pasaulio ir į visos būties atbaigimą.

Čia kaip tik ir glūdi giliausias moralinis kūrybinio žmogaus pašaukimo pagrindas. Teigdamas savo kūrybiškumą ir realiai kurdamas, žmogus ne tik įvykdo pirmykštį savo paskyrimą, bet sykiu moraliai atlieka savo pareigą būti kosmo atbaigėju. Atsakingumas už kosmo likimą visados slegia žmogų. Ir šitą atsakingumą moraliai pateisinti jis gali tik sąmoninga ir vaisinga kūryba. *Kūrybinis žmogaus nusiteikimas moraliniu atžvilgiu visados kyla iš atsakingumo už kosmo likimą.* Būdamas mikrokosmas ir stovėdamas pasaulio centre, žmogus turi kurti, nes kitaip jis nepateisina nei savo paskyrimo, nei užimamos vietos. Pasaulis reikalauja kūrybos, nes tik per kūrybą jis gali būti atbaigtas. Religija atbaigia kiekvieną būtybę, bet šitas atbaigimas visados suponuoja tam tikrą kultūringumo laipsnį. *Religijai kultūra yra materialinė atrama.* Kur nėra kultūros, kur gamta jokia prasme nėra paliesta žmogaus kūrybos, ten ji lieka šalia religijos, vadinasi, lieka neatbaigta. Atsisakymas nuo kūrybos reiškia žmogui juo pasitikinčio pasaulio apvylimą ir sunkų nusikaltimą savo misijai. Gamta laukia žmogaus kūrėjo ir jam atskleidžia savo paslaptis. Bet dabartinėje atpirkimo epochoje žmogus turi naudotis ne žemesne už jį gamta, bet savo dvasios veikimu ir mistiniu santykiavimu su Dievu, kaip kiekvienos kūrybos šaltiniu. Santykis su gamta yra magija. Santykis su Dievu yra mistika. Magija pažemina žmogų, nes jį pavergia gamtos jėgoms. Mistika kelia kūrybą ir išaukština žmogų, nes jį sudievina, vadinasi, įvykdo tai, ko siekė pirmykštis žmogus. Kūrybinis žmogaus nusiteikimas gali būti mistiškas, bet jis niekados negali būti magiškas. Palinkimas į gamtą ir gamtoje ieškojimas sau paramos ne tik josios neduoda, bet pačią šitą gamtą sukelia prieš žmogų, nes magijoje gamta niekados negali būti atbaigta ir su jos pagalba žmogus negali atlikti savo paskyrimo.

3. ŽMOGIŠKOSIOS KŪRYBOS FUNKCIJOS

a. Kūryba kaip gamtos sužmoginimas

Laiko atžvilgiu žmogus niekados nėra buvęs be kūrybos. Praėjusiojo amžiaus etnologai buvo įsitikinę, kad primityvieji žmonės yra labiau skirtingi nuo kultūringųjų negu nuo gyvulių. Kūrybos nebuvimas primityviųjų žmonių gyvenime praeities etnologams buvo visuotinis dėsnis. Bet šitie etnologai nebuvo pažinę nei žmogaus prigimties, nei paties primityviųjų tautų gyvenimo. Praėjusio amžiaus etnologija ėjo be išimties materialistiniu ir evoliucionistiniu keliu. Apie metafizinį žmogaus prigimties pradą buvo kalbama tik labai tylomis. Iš kitos pusės, pirmykščių žmonių gyvenimo tyrinėjimai buvo vedami labai paviršutiniškai. Devynioliktojo amžiaus etnologai tikėjosi galėsią pažinti primityviuosius tik kelionių ar ekskursijų metu. Charakteringiausias tokio paviršutiniško tyrinėjimo pavyzdys yra paties Darvino kelionė į Ugnies Žemę, kurios gyventojus jis matė tik iš tolo iš laivo išlipęs[1]. Tuo tarpu Darvino nuomonė apie šio krašto žmones nulėmė visą praėjusio amžiaus etnologiją.

Gilesnis žmogaus prigimties pažinimas ir sykiu stropesnis primityviųjų tautų tyrinėjimas parodė visai ką kita. Antropologai pamatė, kad kūrybinis žmogaus nusiteikimas nėra atsitiktinis dalykas, bet kad jis glūdi žmogaus prigimties gelmėse ir apsireiškia visur bei visados. Vadinasi, net ir labiausiai primityvus žmogus negali būti be kūrybos. Šita teorinė išvada buvo patvirtinta ir moderniosios etnologijos. W. Schmidto, Guzinde's, Kopperso ir kitų tyrinėjimai parodė, kad nuomonė, jog primityvieji gyvena be kūrybos, neturi jokio pagrindo. Primityvieji neturi istorijos, bet jie turi kalbos, ugdymo ir technikos pradmenis, vadinasi, visas grindžiamąsias kultūrinės kūrybos lytis, ant kurių gali išaugti aukštesni kūrybos pavidalai. Primityviųjų žmonių kultūringumas (apie laipsnį čia nekalbama, nes jis mūsų problemai yra nesvarbus) šiandien yra visų pripažįstamas. *Laiko atžvilgiu* nebuvo tokio žmonijos gyvenime tarpsnio, kada ji nebūtų buvusi kultūringa. Žmogus be jokios kultūrinės kūrybos būtų žmogus be žmogiš-

[1] Plg. *Prof. Pr. Dovydaitis.* Šių dienų mokslo persiorientavimas kai dėl žmogaus dvasios prigimties praeity ir dabarty, 5 p. // Soter, 1930 m.

kosios prigimties ir tuo pačiu nežmogus, nes kūryba yra susijusi su pačia giliausia žmogaus prigimtimi.

Vis dėlto *logikos atžvilgiu* galima suprasti žmogų, kuris dar nekuria, kuriame kūrybos arba kultūros idėja dar nėra tapusi visų jo gyvenimo darbų varikliu. Ir šituo atžvilgiu galima nagrinėti, ką reiškia kosminiam gyvenimui tokios idėjos atsiradimas ir josios padėjimas į gyvenimo pagrindą. W. Saueris yra pasakęs, kad „kultūros mintis reiškia kopernikišką pasisukimą"[2]. Vadinasi, *kultūros idėjos atbudimas žmogaus prigimtyje ir josios apsireiškimas gyvenime visą kosmą įveda į naują buvimo tarpsnį, visam kosmui reiškia nepaprastą pasisukimą — tiesiog jo gelmių perkeitimą.* Kosminis gyvenimas prieš kultūrinę kūrybą eina prigimtųjų dėsnių vedamas: jis individualizuoja realias savo potencijas, jis kuria gaiviališkai ir instinktyviai, jis yra dar *gamta*. Tuo tarpu kultūros atsiradimas pasuka šitą gyvenimą visai nauja linkme. Dabar kosmas patiria, kad į jo gyvenimą pradeda brautis kažkas svetimo, kažkas naujo, ko nebuvo jokioje potencijoje ir jokiame gamtos dėsnyje. Kosminiame gyvenime kultūros mintis pažadina tam tikrą nerimą, nes įveda į jį sąmoningą pradą, nuplėšia paslapčių skraistę nuo gamtos sferų ir jas iškelia saulės švieson. Gamta, kuri pirma buvo vienintelė valdovė, dabar esti lenkiama dvasios reikalavimams.

Kultūrą kurti pasiryžęs žmogus atrodo kaip koks titanas, kuris rengiasi grumtis su gamtos jėgomis, šitas jėgas apvaldyti ir priversti sau tarnauti. Jis savo dvasios gelmėse jaučia, kad šitoji kova su gamta daug kartų jam nepasiseks, kad gamta daug kartų jam keršys už josios paslapčių atvėrimą, kad jo paties gamtinis pradas bus priverstas nykti ir net žūti, kad tik idėja viešpatautų. *Kultūros mintis sukrečia ne tik kosmą, bet ir patį žmogų, nes jam atidaro naujas ir sykiu siaubingas perspektyvas.* Čia žmogus praregi, kad jis yra pašauktas kilnesniam darbui, kurio negali atlikti jokia kita gamtinė būtybė, ir sykiu nujaučia, kad šitas darbas yra sunki auka, vedanti ligi herojiško išsižadėjimo. Šita prasme Herderis yra gražiai pasakęs, kad „mes galime žiūrėti į žmoniją kaip į būrį drąsių, nors ir mažų milžinų, kurie pamažu nužengia nuo kalnų, kad pavergtų žemę ir silpna savo kumštimi pakeistų klimatą"[3].

---

[2] Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie, 112 p.

[3] Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 103 p., 7 Buch.

Kūrybos mintis veda žmogų į gamtą. Jis eina į ją ne tik iš viršaus, bet ir savo vidumi, savo žmogiškuoju pradu, savo dvasia. Jeigu sakome, kad kurdamas kultūrą žmogus apvaldo gamtą, tai šitas apvaldymas visų pirma reikia suprasti *išvidine* prasme. Žmogus kūryboje įveda į gamtą žmogiškąjį pradą. „Žmogus yra būtybė, kuri sužmogina gamtą"[4]. Gamtinis pasaulis, kuris prieš kultūrinį stovį buvo laukinis ir be dvasios, dabar esti sudvasinamas ir sužmoginamas: *jis pradeda gyventi tam tikra prasme žmogiškąjį gyvenimą.* Žmogus kūrybos aktu perkelia į gamtinę tvarką imanentinį savo pasaulį, ir tuo būdu jis eksteriorizuoja pats save. Bet šitoji eksteriorizacija kaip tik ir yra ne kas kita kaip žmogaus gyvenimo įvedimas į gamtos gyvenimą. Žmogus negali santykiuoti su būtimi, kuri jam būtų *tik* transcendenti. Jis visados nori įimti būtį į save, jis nori padaryti ją imanenčią. Jau pats pirmasis žmogaus santykiavimas su pasauliu pažinimo akte yra tikras šito pasaulio pakeitimas pagal žmogaus dvasios struktūrą. Dvasios perkeistame ir perkurtame pasaulyje jau vyrauja žmogiškasis pradas. Žmogus įeina į gamtą, ir gamta įeina į žmogų. Žmogus reikalauja gamtos, kad apreikštų savo dvasią, ir gamta reikalauja žmogaus, kad pakiltų į žmogiškąjį, vadinasi, aukštesnį, būties laipsnį. Šita prasme dažnai ir sakoma, kad kultūrinis veikimas yra žmogiškosios idėjos realizavimas gamtinėje tvarkoje, arba „kova už pilną ir tikrą žmogiškumą" (R. Eisler). Išvidinės savo dvasios įnešimas į gamtą ir gamtos sužmoginimas yra pirmutinis kultūrinės kūrybos elementas.

Kurdamas kultūrą ir sužmogindamas gamtą, žmogus atskleidžia tam tikrą nusistatymą gamtos atžvilgiu. Jis tam tikru būdu santykiuoja su gamta ir savo kūryboje realiai šitą nusistatymą vykdo. Jeigu norėtume surasti šito nusistatymo ir šito santykiavimo būdus, turėtume pripažinti, kad kūrybiniame veikime žmogus visų pirma iš gamtos *išsivaduoja* ir, antra, jis gamtą *apvaldo.* Iš gamtos išsivadavimas ir gamtos apvaldymas yra du pagrindiniai žmogaus su gamta santykiavimo būdai. Kūryboje žmogus išsilaisvina iš gamtinio priklausomumo, iš gamtos dėsningumo, iš gamtos vergijos ir iš josios reikalavimų. Jau J. Burckhardtas istoriją yra pavadinęs „Bruch mit der Natur"[5]. Istorija kyla tada, kai žmogus išsivaduoja iš gamtos priklauso-

[4] *N. Berdiaeff.* De la destination de l'homme, 70 p.
[5] Plg. Weltgeschichtliche Betrachtungen, Leipzig, 1935.

mumo. Kol dvasia iš vidaus yra gamtos pavergta, tol ji negali kurti ir tol tokio žmogaus gyvenimas nėra istorinis.

Iš kitos pusės, kūrybinis veikimas visados yra gamtos apvaldymas. Gamtos apvaldymas taip pat nereiškia išviršinio gamtos pavergimo. Kūryboje žmogus gamtos nepavergia išviršiniu būdu, bet *jis ją apvaldo ta prasme, kad gamta darosi palenkta dvasiai.* Gamta iš esmės idealiame savo padėjime yra determinuota dvasios vadovybei. Jeigu realybėje ji kovoja prieš dvasią, jeigu dvasia jaučiasi gamtos persekiojama ir dažnai pavergiama, tai tik dėl to, kad pirmykštis žmogaus puolimas nelemtai perskyrė gamtą ir dvasią, ir gamta čia buvo nenormaliai išlaisvinta iš natūralaus savo *paklusnumo dvasiai. Kūryba kaip tik atstato* aną pirmykštę harmoniją. Kūryba vykdo idealinį gamtos polinkį būti dvasios vedamai. Gamtos apvaldymas visados reiškia išnaikinimą netvarkos pradų iš pačių gamtos gelmių ir idealinio gamtos tipo realizavimą, kiek tai yra galima vieno žmogaus jėgomis.

b. Kūryba kaip dvasios objektyvavimas

Žmogus nėra vienybėje su pasauliu. Jis nėra net vienybėje pats su savimi. Jis stovi priešais pasaulį ir net priešais save kaip subjektas prieš objektą. Tarp žmogaus ir pasaulio, tarp dvasios ir gamtos yra gilus ir net tragiškas dualizmas. Visa žmogaus tragika yra ta, kad dvasia negali visiškai iškilti iš pasaulio, kad ji negali į gamtą pažiūrėti iš aukšto, kad ji visados jaučiasi su gamta surišta tam tikrais dėsniais, kad ji ir pati yra objektas. Todėl dėl šito išvidinio dvasios sąryšio su gamta žmogui negali būti nei tobulo pažinimo, nei tobulos kūrybos, nes čia pažįstamas objektas ir pažįstąs subjektas, kuriamas daiktas ir kūrėjas visados tam tikra prasme yra *tas pats principas.*

Bet, iš kitos pusės, visa kultūrinė kūryba, visos žmogaus pažinimo pastangos taip pat kyla iš šito dualizmo. Pasaulio, arba gamtos,ir dvasios priešingumas yra tragikos, bet sykiu ir jo didybės šaltinis. Dvasioje gyvena amžinas ir niekados nenutyląs linkimas pergalėti šitą dualizmą, užgrįsti tarpą tarp žmogaus ir pasaulio, tarp subjekto ir objekto, tarp išvidinio ir išviršinio gyvenimo. Visa mūsų tikrovė, visa būtis yra suskilusi savyje, visa ji yra dvipolė, ir istorinis žmonijos gyvenimas, visos josios pastangos yra ne kas kita kaip noras sudaryti pusiausvyrą tarp šitų polių. Žinija kuria pusiausvyrą tarp pažinimo subjekto ir objek-

to, dora — tarp žmogiškosios tikrovės ir žmogiškojo idealo, menas — tarp medžiagos ir idėjos. *Žmogaus linkimas paregėti šitą pusiausvyrą kokiame nors trečiame objekte yra pirmykštis jojo dvasios linkimas.* Deja, reikia pasakyti, kad šitas linkimas visu pilnumu prigimtoje mūsų tikrovėje niekados nėra realizuojamas. Žmogui niekados, kaip Mozei, nelemta yra peržengti pažadėtosios žemės sienų. Jis gali tik josios siekti ir ją paregėti tik dvasios akimis. Vienijančioji dvasia niekados nenusileidžia ant žmogaus laimėjimų. Vis dėlto, nepaisant šitos niekados nepasiekiamos dvasios ir gamtos idealinės vienybės, objekto—subjekto dualizmas ir dvasios pastangos šitą dualizmą pergalėti yra pagrindiniai kūrybos akstinai.

Pergalėti objekto ir subjekto, gamtos ir dvasios dualizmą dvasia stengiasi tuo būdu, kad ji nori šitą objektą, šitą gamtą palenkti sau ir savo reikalavimams. Dvasia nori visiškai įimti objektą į save, su juo susijungti, jį sudvasinti ligi visiško su juo susiliejimo. Kaip visame gyvenime, taip ir kūryboje viešpatauja dėsnis, kad aukštesnės būtybės stengiasi perkeisti žemesniąsias būtybes pagal savo esmę. Gyvybė sugyvina medžiagą. Dvasia sudvasina gyvybę. Dievas sudievina sielą. *Visas pasaulio vyksmas giliausioje savo esmėje yra ne kas kita kaip ėjimas šitokio sugyvinimo, sudvasinimo ir sudievinimo linkui.* Žemesnių esybių giliausias noras yra pasiekti ir įgyti aukštesnių esybių ypatybių, nes *kiekviena aukštesnioji esybė yra žemesniosios pirmavaizdis.* Kiekviena žemesnioji esybė nešioja savyje įspaustą aukštesniosios paveikslą, kuris iš vidaus stumia šitą esybę sutapti su savo pirmavaizdžiu. Tai yra pasaulio harmonijos ir sykiu evoliucijos principai. Pasaulio evoliucija yra žadinama šitų pirmavaizdžių, ir ji eina prie jų išryškinimo.

Dėl to ir dvasia savaime stengiasi pakelti visą gamtą ligi savo būties laipsnio, įimti gamtą į save ir ją sudvasinti. „Dvasia,— sako O. Braunas,— gyvena ne tik idealinėse sferose; ji atlieka savo uždavinį tik tada, kai ji tai, kas yra realu, kas yra šalia jos, sutvarko pagal savo principus"[6]. Vadinasi, dvasios noras sudvasinti objektą yra ne tik paties objekto giliausias linkimas pakilti į aukštesnį būties laipsnį, bet sykiu ir dvasios noras atlikti kūrybinį savo paskyrimą. Jeigu kiekviena aukštesnė esybė yra žemesnės pirmavaiz-

[6] Grundriss einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie, 211 p.

dis, tai šitas pirmavaizdis taip pat turi pareigų žemesnių esybių atžvilgiu. *Aukštesnės esybės turi padėti žemesnėms pasiekti savo pirmavaizdį ir su juo sutapti.* Dvasia turi pareigą padėti gamtai pakilti ligi dvasinės būties laipsnio. Ir šita dvasios pareiga apsireiškia instinktyviu dvasios noru sutapti su objektu ir jį perkeisti pagal savo esmę. Dvasios noras apgalėti objektą yra pirmykštis josios noras, kuris atitinka sykiu ir objekto prigimtį, ir kūrybinį pačios dvasios paskyrimą.

Norėdama ir stengdamasi sudvasinti gamtą ir objektą įimti į save, dvasia visų pirma yra priversta *išeiti iš savęs.* Gamtos sudvasinimas apsireiškia tik tam tikrais objektyviais pavidalais. Gamta yra objektyvus dalykas. Todėl ir josios sudvasinimas gali įvykti tik tada, kai dvasia išeina iš savęs ir kai ji susikristalizuoja tam tikrais regimais pavidalais. *Tai yra kultūra.* Kultūra yra žmogaus dvasios kūryba. Bet apie kultūrą mes paprastai kalbame tik ten, kur šitoji dvasia yra pagaminusi tam tikrų objektyvių dalykų, kur ji yra apsireiškusi tam tikrais objektyviais pavidalais. Šituose pavidaluose yra sutelktos dvasios ypatybės. Jie yra suėmę dvasios reiškimąsi į tam tikras formas, jose, kaip sakoma, dvasia yra įsikūnijusi. *Kultūrinėje kūryboje dvasia sudvasina gamtą tuo būdu, kad išeina iš savęs ir susikristalizuoja arba įsikūnija tam tikruose objektyviniuose pavidaluose.* Subjektyvinė dvasia tada, sakoma, virsta objektyvine ir net objektyvuota dvasia. *Kultūrinė kūryba, kaip dvasios objektyvavimas, ir yra ne kas kita kaip subjektyvios individualinės dvasios įsikūnijimas tam tikruose regimuose pavidaluose.* Tai, kas ligi tol buvo tik žmogaus viduje, kas gyveno jame tik kaip idėja, kaip sumanymas ir noras, dabar įgyja regimą kūną, apsireiškia tam tikromis konkrečiomis formomis ir susikristalizuoja tam tikrais pavidalais.

Šitas dvasios išėjimas iš savęs ir įėjimas į objektą arba į gamtą kaip tik ir įvykdo tą, bent netobulą, sintezę tarp subjekto ir objekto, tarp dvasios ir gamtos. Objektyviniame dalyke, arba *kūrinyje,* dvasia apsigyvena visomis savo žymėmis ir pačia savo esme. Vis tiek ar mes imsime meną, ar mokslą, ar kalbą, ar techniką, visur rasime gyvenančią žmogaus dvasią ir sykiu tuos objektyvinius sudvasintus pavidalus. *Kultūrinės kūrybos gaviniai ir yra tasai trečiasis elementas, kurio ilgisi ir gamta, ir dvasia. Tai tasai siekinys, kurio linkui eina visas istorijos vyksmas.* Tiesa, jis nėra tobulas. Jis yra net labai netobulas. Bet jis yra vienin-

telis, kuris pakelia objektą į aukštesnę būtį. Kultūriniuose kūriniuose gamta yra sudvasinama ir tuo būdu priartinama prie josios pirmavaizdžio bent tiek, kiek sugeba žmogus paties savo jėgomis. Kultūriniuose kūriniuose gamta pakyla ligi dvasios ir dvasia nusileidžia į gamtą. *Kultūra šiuo atžvilgiu yra gamtos ir dvasios sintezė, sintezė objekto ir subjekto.* Kultūra suveda sintezėn mąstymą ir buvimą, idėją ir medžiagą, idealą ir tikrovę. Kultūroje visados yra du elementai: *subjektyvi dvasia ir šitos dvasios objektyvacija regimu pavidalu.* Šiame pavidale subjektyvi dvasia gyvena, bet sykiu gyvena jau kaip objektyvuota dvasia, kuri turi savą ritmą, savą logiką ir savą dialektiką, kurios išsivystymas dažnai eina jau kitais keliais negu grynos subjektyvios dvasios. Štai dėl ko kultūra yra dažnai vadinama „dvasios eksteriorizacija" (O. Braun). Dvasia kultūroje atsistoja pati priešais save. Objektyvuota dvasia nėra tas pat, kas ir subjektyvi dvasia. Bet ji nėra nė kūrybos nepaliestas objektas. Objektyvuota dvasia yra skirtinga ir nuo subjektyviosios dvasios, ir nuo gryno objekto. Ji yra trečiasis dalykas, trečiasis elementas, kuriame subjektyvi dvasia ir objektas jau yra pasiekę tam tikrą vienybę. Religijoje šitoji vienybė įvyksta tobulai. Kultūroje ji yra tik pradedama. Bet kultūra yra pirmas tarpsnis į visišką objekto susijungimą su subjektyvia dvasia.

Kultūrinėje kūryboje, kuri jungia gamtą su dvasia, gamta kaip tik ir patiria kilninančios ir tobulinančios įtakos. Kultūroje gamta esti keičiama pagal dvasios ypatybes. *Kultūra gamtą sudvasina.* Subjektyvinė dvasia neapsigyvena objekte kaip koks išviršinis pradas. Čia dvasia neįeina į gamtą kaip į kokį daiktą arba kaip į sau parengtą namą. Dvasia čia sutampa su objektu arba su gamta organiškai iš vidaus. Objektyviniuose pavidaluose dvasia gyvena kaip jų lytis. *Subjektyvinė dvasia kūrybos akte virsta gamtinių objektų lytimi.* Gamta kultūrinei kūrybai visados reiškia tik medžiagą. Gamta niekados neduoda kultūrai lyčių. Lytys gema iš dvasios. Pati dvasia tampa šitomis lytimis ir jomis apsprendžia gamtinę medžiagą. *Dėl to tarp objektyvuotos subjektyvinės dvasios ir gamtinio objekto yra tokie pat santykiai, kaip tarp lyties ir medžiagos.* Tai yra išvidinis susijungimas, kur abu pradai kuria vieną esybę ir ją palaiko josios buvime. Čia negalima kalbėti apie jokį išviršinį subjektyvios dvasios gyvenimą gamtoje. Subjektyvinė dvasia čia yra suaugusi su gamta ligi išvidinio sutapimo.

Bet kaip visur, taip ir kūryboje lytis visados apsprendžia medžiagą. Lytis yra daikto suvokiamumo, vienybės, tikslingumo ir gražumo pradas. Dėl to ir kultūriniuose pavidaluose lytis yra vadovaujanti ir valdanti. Čia gamta yra palenkiama lyties ypatybėms ir lyties logikai bei dialektikai. *Bet kultūrinės lytys yra dvasinės lytys.* Savaime todėl suprantama, kad šitos dvasinės lytys sudvasina ir gamtinę medžiagą. Kultūrinėje kūryboje gamta pakyla į pusiau dvasinę sferą. Sakome *pusiau,* nes visiškai gamtos sudvasinti kultūra negali. Kultūroje gamtiniai objektai visados lieka *gamtiniai,* vadinasi, nepasiekę tobulai savo pirmavaizdžio. Visiškai gamtą sudvasinti gali tik *religija,* nes *tik religinės lytys tampa substancialinėmis gamtinių objektų lytimis.* Tuo tarpu kultūrinės lytys yra tik atsitiktinės, arba akcidentalinės, lytys. Kultūros vykdomas gamtos sudvasinimas yra tik pusiau pakėlimas gamtos į idealinę sferą, tik pusiau įvykdymas gamtos troškimų. Bet net ir tokiu netobulu būdu kultūrinė kūryba visados yra pirmutinė gamtos pageidavimų realizuotoja.

Iš kitos pusės, jeigu žiūrėsime į kultūrinį vyksmą istorinėje eigoje, pamatysime, kad šiuo atžvilgiu žmogaus kūryba kaip tik ir yra reikšminga tuo, kad ji vykdo pasaulio sudvasinimą. Kūryba plečia dvasios sritis kosmo gyvenime, kelia kosmą iš netobulo gamtinio stovio į tobulesnį kultūrinį stovį ir rengia visuotiniam religijos perkeitimui sąlygas ir materialinę atramą. Todėl ir eschatologijos šviesoje žmogaus kūrybos reikšmė yra nepaprastai didelė. *Kiekvienas žmogus kūrybiniais savo žygiais dalyvauja kosmo sudvasinime ir tuo pačiu prisideda prie pasaulio parengimo dieviškajam veikimui.* Todėl yra mažai svarbu, ar kultūriniai darbai yra žinomi *žmonėms.* Svarbu, kad jie objektyviai ir realiai prisideda prie pasaulio sudvasinimo, ir jau tuo pačiu jie įgyja kosminės reikšmės.

c. Kūryba kaip būties tobulinimas

Tobulinanti kultūrinės kūrybos reikšmė būčiai ilgus amžius buvo savaime aiški aksioma. Pirmas, kuris paabejojo šitos aksiomos tikrumu, buvo *Rousseau*[7]. Kai Rousseau paskelbė, kad visa yra gera, kas išeina iš Kūrėjo rankų, ir visa genda žmogaus rankose, jis tuo pačiu paskelbė ir savo-

[7] Aiškumo dėlei čia tenka kiek pakartoti Rousseau pažiūros į kultūrą, kurios buvo išdėstytos pirmame skyriuje.

tiškas pažiūras į kultūrą. Jeigu kultūra yra žmogaus kūryba ir jeigu šita kūryba gadina prigimtį, savaime aišku, kad ji liečia tik prigimties paviršių, kad ji suima gyvybe plazdančią gamtą į tam tikras formas, į tam tikrus rėmus, šitą gyvybę sustingdo ir tuo pačiu iškreipia pačią josios esmę. Rousseau kultūros filosofijoje kultūra yra toks dalykas, kuris nesiekia daikto gelmių, bet lieka prikibęs tik jojo paviršiuje. *Kultūra Rousseau filosofijoje yra svetimas gamtai pradas.* Kultūrinės formos yra tik išviršinės manieros, tik išviršiniai pavidalai, tik išviršinė daiktų arba žmonių organizacija. Pasilikdamos paviršiuje ir sykiu versdamos prigimtį prisitaikyti prie jų reikalavimų, šitos formos ir manieros susikerta su gyva gamta, kuri niekados nėra sustingusi ir statinė. Tuo tarpu tokios paviršutiniškos kultūrinės formos neišvengiamai sustingsta ir suakmenėja. Jų gyvenimas yra labai trumpas, o mirusios jos nebegali patenkinti išvidinio gyvos gamtos veržimosi. Čia todėl ir atsiranda tragiškas konfliktas tarp prigimties ir kultūros. Žmogus, palaikydamas šitame konflikte kultūros pusę, pasidaro didelis gamtos priešas.

Šitą gilų gamtos ir kultūros priešingumą Rousseau išsprendė labai savotiškai: *jis padarė kultūrą gamtos pagalbininke.* Jis paneigė savarankišką kūrybinį kultūros pobūdį, paneigė kultūros kūrėjui teisę kištis į išvidinį gamtos išsivystymą ir jį tvarkyti pagal savo idėjas. Žmogus, kaip kultūros kūrėjas ir josios atstovas, galįs prigimčiai *tik pagelbėti,* saugodamas ją nuo kenksmingų veiksnių. Gamta visados einanti geru keliu. Jai kliudo ir ją iškreipia tik kokio nors išviršinio dalyko įsikišimas. Jeigu tas žmogus nori, kad jo kūryba susiderintų su išvidiniu gamtos ritmu, jis turi atsisakyti nuo bet kurios pozityvios įtakos gamtai. Visa kultūros prasmė, pasak Rousseau, išsisemia pagalba gamtai. Gamta yra aukščiausias gyvenimo laipsnis, o kultūra yra tik gamtos tarnaitė.

Iš tikro Rousseau yra teisingai pastebėjęs, kad kai kultūra tampa *tik* išviršinėmis manieromis, ji sukausto gamtą ir ją nužudo. Gamta nepakenčia, kad jai būtų uždėtos formos iš viršaus. Kiekvienas išviršinis žmogaus veikimas, jeigu jis nesiekia daikto gelmių, yra šitam daiktui priešingas. Čia Rousseau gali būti visai pateisintas. Bet kai jis visą žmogiškąją kūrybą nori padaryti tik paviršutiniška, kai jis sako, kad kultūra visados liekanti tik gamtos paviršiuje, jis tikrą kultūrą sukeičia su pseudokultūra. Pseudokultūros vyravimas Rousseau laikais jį kaip tik ir pastūmėjo nepasi-

tikėti žmogiškąja kūryba apskritai. Bet tai yra kaltė jo laikų, o ne kultūros apskritai.

Savo esmėje kultūra niekados negali būti tik paviršutiniškas gamtai dalykas jau tik dėl to, kad iš žmogaus dvasios kyla lytys, kurios apipavidalina gamtinius dalykus. Šitos lytys siekia pačias gamtos gelmes. *Paviršutiniškas daikto apdailinimas ir kūrybinis jo apipavidalinimas yra iš esmės skirtingi dalykai.* Jų skirtumas yra tas, kad apdailinimas paliečia tik daikto paviršių, kad jo suteiktos lytys yra ne tik atsitiktinės, bet sykiu ir svetimos. Tuo tarpu *kūrybinės lytys yra daiktui savos, nes jos yra ne kas kita kaip substancialinių gamtos lyčių pratęsimas.* Žmogiškoji kūryba negali *sukurti* jokios substancialinės lyties. Bet ji gali gamtos lytis *pratęsti.* Ji sugeba atsiremti į tai, kas gamtos yra sukurta, ir šitą gamtinę kūrybą pastūmėti į naują, jau aukštesnį tarpsnį. Kultūra neįneša į gamtą nieko svetimo, nieko, kas gamtai būtų priešinga, kas iškreiptų josios esmę ir kas susikirstų su idealiniais josios giliausio principo reikalavimais. „Mes įdvasiname visą gamtą,— sako O. Braunas.— Dvasia esti gamtoje objektyvuojama. Ir vis dėlto mes neįnešame į pasaulį nieko svetimo, bet tik atskleidžiame dvasinį visos būties branduolį"[8].

Ir šitame pasaulio branduolio atskleidime kaip tik ir glūdi giliausia kultūrinės kūrybos esmė. Kultūrinis veikimas apsireiškia įvairiais pavidalais. Jis yra ir gamtos formavimas, ir idėjos realizavimas, ir vertybių įkūnijimas, ir dvasios objektyvavimas. Bet savo gelmių jis pasiekia tik paskutiniame savo pavidale: *būties gelmių atskleidime,* atskleidime dvasinio būties principo. Kultūrinė kūryba nepasilieka gamtos paviršiuje, kaip norėjo įrodinėti Rousseau. Iš sykio atrodo, kad žmogus savo veiksmais paliečia tik pasaulio periferiją. Bet tikrumoje žmogaus kūryba siekia daug giliau. Žmogaus dvasia savo veikimu leidžiasi ligi pat pasaulio dugno. „Žmogus,— sako O. Braunas,— kultūros vyksme išvysto metafizinę pasaulio esmę. Jis atskleidžia naujos tikrovės karaliją ir savo kūryba ją konkrečiai stato"[9]. Šita prasme ir Euckenas yra pasakęs, kad kultūra yra „ne tik grynas žmogaus veikalas, bet sykiu ir tikrovės gelmių atskleidimas"[10]. Kultūra nėra tik priedas prie gamtos prirengtų dalykų, bet šitų dalykų esmės suvo-

[8] Op. cit., 195 p.

[9] Op. cit., 118 p.

[10] Geistes probleme und Lebensfragen, 171 p. Leipzig, Reclam.

kimas ir giliausio jų principo iškėlimas. Tai, kas gamtoje glūdėjo tik galimybėje, visa tai kultūra pašaukia į realybę, pašaukia iš gamtos gelmių, Foersterio žodžiais tariant, iš „motinų karalystės". Tai, ką Schopenhaueris yra pasakęs apie menininką, tinka ir kiekvienam kultūros kūrėjui, ir apskritai visai kultūrinei kūrybai. „Dailininkas,— sako Schopenhaueris,— supranta pasislėpusius ir nežymius gamtos sumanymus; jis kalba aiškiai ir ligi galo tai, ką gamta temikčioja. Todėl gamtos grožį, kuris jai nevyksta tūkstančius kartų, jis iškala kietame marmure ir, pastatęs prieš ją, tartum sako: juk to norėjai, ar ne tiesa? Menininkas ima iš gamtos lūpų neištartą žodį; jis duoda daugiau, negu ji sako"[11].

Rickertas, kaip buvo minėta, gamtinį ir kultūrinį dalyką skiria tuo atžvilgiu, kiek jie turi savyje *vertės*. Gamtinis daiktas Rickertui yra tas, kuris vertybių savyje neturi, o kultūrinis yra tas, kuris vertybių turi, kuris yra vertybingas. Jeigu, apskritai imant, šita Rickerto norma ir negalima taikinti tikram gamtos ir kultūros santykiui, tai vis dėlto ji turi gilios prasmės. Gamtiniuose dalykuose gali būti vertybių. Bet šitos vertybės čia yra tik užuomazginės, tik vertybių pradmenys, kurie reikalauja išvystomi ir ištobulinami. *Kultūros kūrinys, palygintas su gamtos padaru, visados yra geresnio vertingumo.* Vertybių sritis yra idėjų sritis, o idėjų sritis yra kultūros sritis.

Vertybė visados turi ontologinį pagrindą. *Vertybė yra gėrybė santykyje su subjektu.* Todėl vertybės pagrindas visados yra objektyvus daikto gerumas, arba daikto gėris, vadinasi, daikto būtis, nes ens et bonum convertuntur. Daiktas tiek yra geras, kiek jis turi būties. Tuo pačiu daiktas yra tiek vertingas, kiek jis turi būties. *Daikto vertingumo laipsnis priklauso nuo jo būties laipsnio.* Jeigu tad kultūra didina daiktų vertingumą, ji didina daikto gerumą, o tuo pačiu ji didina ir daikto būtį. Kultūrinis kūrinys yra ne tik vertingesnis už gamtinį padarą, bet sykiu ir tobulesnis pačiose savo gelmėse, ir dėl to vertingesnis, kad tobulesnis. Šiuo atžvilgiu kultūrinė kūryba apsireiškia kaip pačios daikto būties patobulinimas, daikto pakėlimas į aukštesnį būties laipsnį, daikto būties padidinimas. Tai yra visiškai kitoks kultūros supratimas, negu jis yra Rousseau kultūros filosofijoje. Čia kultūra nėra tik gamtos pagalbininkė, bet

[11] Cit. *Fr. W. Förster.* Kristus ir žmogaus gyvenimas, 21 p. Kaunas, 1931.

gamtos formuotoja, josios apipavidalintoja ir josios gelmių tobulintoja. Kai Rousseau užgynė kultūrai brautis į gamtos gelmes, jis tuo pačiu paneigė patį giliausią ir patį esmiškiausią kultūros uždavinį. Kultūra nustotų savo prasmės ir aukšto savo paskyrimo, jeigu ji liktų tik gamtos paviršiuje ir jeigu josios veikimas nebūtų susijęs su daikto gelmėmis, su pačia daikto būtimi.

Kultūros kūriniai todėl turi daugiau būties negu gamtos kūriniai. Kultūrinės vertybės yra tobulesnės negu gamtos vertybės. Mokslo sistemos turi savyje daugiau tiesos negu daiktai, į kuriuos šitos sistemos atsiremia. Menas turi savyje daugiau grožio negu gamta. Apie gamtos dorumą ar šventumą negalima nė kalbėti, nes šitos vertybės yra specialios asmens vertybės ir todėl gali būti randamos tik kultūroje. Kultūra ne tik padidina tas vertybes, kurios yra gamtoje, bet prideda visai naujų vertybių, kaip dorumas ir šventumas. Realus saulės tekėjimas yra gamtinis dalykas, ir jis netobulina pasaulio, nes jis yra tik gamtos padaras. Jame nėra dvasios, nėra žmogiškųjų pradų. Gamtos vyksmas visados eina tuo pačiu keliu, tuo pačiu būdu ir todėl nedaro būčiai tobulinančios įtakos. Tuo tarpu menininkas, perkeldamas į drobę šitą amžiną saulės tekėjimą arba josios nusileidimą, sykiu įdeda į savo kūrinį žmogiškosios dvasios. Paveiksle gyvena ne tik gamta, bet sykiu ir žmogaus dvasia. Ir šitasai dvasios gyvenimas kultūros kūriniuose kaip tik padaro, kad, kaip sako G. Simmelis, „pasaulis mums atrodo vertesnis savo egzistencijos, artimesnis savo prasmei, kai kiekvienos vertybės šaltinis — siela esti įliejama į tokius jau objektyviam pasauliui priklausančius pavidalus"[12]. *Dvasios apsigyvenimas objektyvuotuose žmogaus kūriniuose pakelia šituos kūrinius į aukštesnį tobulumo laipsnį negu toji gamtinė medžiaga, su kuria dvasia susijungė.* Kaip žmogaus kūnas, savo esme priklausydamas gamtinei sričiai, per sielos gyvenimą pasidaro savotiškai iškeltas iš gamtos ir net pašvęstas (čia yra pagrindas draudimų kūnus valgyti, deginti arba šiaip negerbti), taip yra ir su kiekvienu gamtiniu dalyku, kuriame objektyvuojasi žmogaus dvasia. *Kultūrinės kūrybos kūriniai yra pašvęsti žmogaus dvasios buvimu.* Kiekvienas kultūrinių gėrybių naikinimas yra barbariškas žygis, kuris atskleidžia ne tik žmogaus sielos sunykimą, bet ir apskritai žmogaus grįžimą į gamtos gyvenimą.

[12] Philosophische Kultur, 255 p. Leipzig, 1911.

Kalbant apie kūrybą kaip apie gamtos sudvasinimą, buvo minėta, kad kūrybos vyksmas yra dvasios sričių plėtimas pasaulio gyvenime ir todėl turi kosminės reikšmės. Čia mums reikia šitą kosminę kultūrinės kūrybos reikšmę arčiau apibrėžti. O. Braunas yra pasakęs, kad „visuose aukščiausiuose evoliucijos punktuose žmonijos didžiosios dvasios atstovavo nuomonei, kad mūsų kūrybos reikšmė netelpa žmonijoje, kad ji turi lemiamos reikšmės metafizinei būčiai"[13]. Tai reiškia, kad kultūrinė kūryba yra vykdoma ne tiek žmogaus reikalams, ne tiek jojo gerovei, jojo laimei, kiek pasaulio reikalams, kosminei būčiai didinti ir dieviškajai kūrybai atbaigti. Kultūrinis žmogaus nusiteikimas, nusiteikimas imtis kūrybos nėra utilitaristinis. Istorinio materializmo tvirtinimas, kad žmogiškoji kūryba yra naudos pagimdyta, yra nesusipratimas. Kūryba naudos neduoda: ji josios reikalauja. Kurti dėl naudos galima tik pakrikusios ir nudvasėjusios civilizacijos metu. Bet tada ir pati kūryba praranda kūrybinį savo pobūdį. Žlungančios civilizacijos metu žmogaus veikimas praranda originalumo žymę ir virsta tik senų elementų kaitaliojimu. Galima sutikti su E. Sprangeriu, kad „giliausios pasaulio paslaptys prasideda duonos paslaptyje"[14]. Gyvybės išlaikymas yra būtina sąlyga aukštesnėms vertybėms realizuoti. Ir kol kultūra yra dar jauna, kol josios grumtynės su gamta yra dar labai sunkios, tol gali atrodyti, kad žmogiškoji kūryba yra ne kas kita kaip kova už duoną. Bet net ir šitose jaunose kultūrose akylus žvilgis gali lengvai pastebėti idealinį kūrybos pobūdį. Žmogaus veikimas dėl duonos yra tik ten, kur jis nedaro pažangos, nes sykį pasiekta duona jokio didesnio progreso nereikalauja. Bet visur ten, kur kultūra žengia pirmyn, visur ji yra kuriama dėl idėjinių motyvų. Kultūros išsivystymas ir begalinis jos noras žengti į nežinomas sritis yra aiškiausias josios ideališkumo liudytojas. Šita prasme ir Euckenas sako, kad „kultūros siekimas yra dalis kosminio judėjimo", kad „kultūrinis darbas turi metafizinį pagrindą"[15]. Kultūrinis žmogaus nusiteikimas kyla iš giliausio paskyrimo apvaldyti pasaulį ir jį perkeisti pagal idealinę jo esmę. Kiekvienas utilitaristinis kultūrinės kūrybos supratimas iškreipia pačią kultūros prigimtį. Ant utilitarizmo pagrindų negalima sukurti jokios bent kiek gilesnės kultūros filosofijos.

[13] Op. cit., 121 p.

[14] Lebensformen, 155 p.

[15] Geistesprobleme und Lebensfragen, 171 p.

„Kūrybinis žmogaus aktas,— sako Berdiajevas,— gamtoje turi kosmogoninę reikšmę ir reiškia naują kosminio gyvenimo tarpsnį"[16]. Tai yra gili tiesa. Pasaulio būtis nėra baigta. Šį dalyką mes laikome pagrindine kūrybos buvimo prielaida, be kurios jokia kūryba būtų negalima ir neprasminga. *Pasaulio būtis kiekvieną momentą kyla iš nebūties kūrybiniu žmogaus arba Dievo veikimu.* Dievo atveju šitoji kūryba dabar yra vadinama *Apvaizda.* Žmogaus atveju šitoji pasaulio būtį kildinančioji kūryba yra *kultūra.* Apvaizda ir kultūra yra du kūrybiniai aktai, kurie nuolatos gimdo pasaulį iš nebūties. Pasaulis nuolatos gema iš žmogaus ir iš Dievo dvasios. Štai kodėl tasai pirmykštis kosmogoninis tarpsnis, kurio metu atsirado pasaulis, nėra pasibaigęs. Jis trunka ir šiandien. Ir šiandien pasaulis kyla. Ir šiandien jo būtis nuolatos tobulėja, ir jo pavidalai nuolatos išsivysto.

Vis dėlto žmogaus dvasios įsikišimas į pasaulio atsiradimą sudaro kosmogoniniame tarpsnyje visai naują epochą. Kai pasaulis buvo kuriamas tik Dievo ir evoliucijos jėgų, jis dvasios siekė ir josios troško, nes dvasia yra visos gamtos pirmavaizdis. Bet kai šitoji dvasia buvo sutverta ir kai ji pati pradėjo pasaulį formuoti, pasaulis, vaizdingai kalbant, pajautė, kad jis paregėjo tai, ko troško, kad jis paregėjo savo išganymą. *Dvasios atėjimas į pasaulį gamtai reiškė tą patį, ką Dievo atėjimas žmogui.* Kaip Dievas išvadavo žmogų iš jo suskilimo, iš jo pasivergimo žemesnėms galioms, taip dvasia turi išvaduoti pasaulį iš tų kentėjimų, apie kuriuos kalba šv. Paulius, kad „visas sutvėrimas dejuoja ir kenčia skausmus ligi šiolei". Dievas yra dvasios Atpirkėjas, dvasia yra gamtos atpirkėja ir išganytoja. Dvasios įsikišimas į gamtos gyvenimą, dvasios kūrybiniai žygiai yra ne kas kita kaip gamtos laisvinimas iš josios pačios ir gamtos keitimas pagal dvasios esmę. Dėl to kiek gamta ligi dvasios arba ligi kultūros pradžios rengėsi dvasios žygiams, tiek dabar ji šituos žygius priima ir juose dalyvauja. Kultūros pradžia yra sykiu pradžia naujo kosmogoninio tarpsnio, kuris reiškia paskutinį tarpsnį, nes po dvasios veikimo gali prasidėti tik atbaigiamasis Dievo veikimas. Šita prasme W. Saueris ir sako, kad „metafiziškai kultūra stovi pasaulio viduryje. Pradžioje stovi gyvenimas, pabaigoje — amžinybė. Tarp abiejų antipodų vyksta kultūra. Ji suriša gyvenimą ir amžinybę. Kultūra gyvenimą perveda į

[16] De la destination de l'homme, 68 p.

amžinybę. Ji gyvenimą paverčia amžinu gyvenimu, nes visos kultūrinės vertybės, kurios yra gyvenime sukuriamos, pereina į amžinybę"[17].

Sauerio mintis yra labai prasminga ir sykiu ne visai aiški. Ją, gal visai nesąmoningai, yra paaiškinęs O. *Spannas* savo istorijos filosofijoje[18]. Ten jis yra pasakęs, kad istorija baigiasi visur ir visada, kad istorijos galas nėra staigus, bet nuolatinis, kad gyvenimo perėjimas į amžinybę vyksta nuolatos. Kai tik kuri nors gyvenimo sritis arba kuri nors vertybė pasiekia galutinį — bent prigimtojoje mūsų tikrovėje — tobulumą, ji savaime iškyla aukščiau laiko ir jai istorija jau yra baigta. Kas savo srityje tiek iškilo ir tiek sutapo su savo pirmavaizdžiu, kad negali būti istorijos vyksme pralenkiamas, tas tuojau pasidaro neistorinis, vadinasi, nekintąs ir neišsivystąs. Homero „Odisėja" ir „Iliada" yra neistorinės. Jo veikalai yra iškilę aukščiau laiko. Jiems istorija jau yra baigta. Tas pat yra ir su visais didelių genijų veikalais. Genijų kūryba stovi ant ribos tarp laiko ir amžinybės. Genijų kūryboje gamtos sudvasinimas pasiekia aukščiausią laipsnį. Žmogus čia nieko tobulesnio nebegali pasiekti. Po genijaus gali eiti tik Dievas. Štai kodėl genijų veikalai iškyla aukščiau laiko ir pereina į amžinybę. Už genijų veikimo prasideda Absoliutinio Kūrėjo veikimas, kuris atbaigia tai, kas žmogaus buvo nepajėgta. *Gamtos ilgesys siekia genijaus ir per genijų Dievo.* Kosmogoninis tarpsnis prigimtojoje tikrovėje baigiasi genijaus veikimu.

Pasaulio sudvasinimas eina per žmogų. Gamta ilgisi dvasios veikimo ir šitame veikime pakyla į aukštesnes būties sritis. Dvasia yra materialinio pasaulio išganytoja. Bet užtat dvasia ir yra atsakinga už pasaulio likimą. Kultūra, kaip matėme, atskleidžia ir išvysto pasaulio esmę. Todėl, kaip teisingai sako Braunas, „žmogaus veikimas turi ne tik imanentinės reikšmės, kurdamas žmonijai tiesos, gėrio ir grožio karaliją, bet jis yra ir transcendentinės reikšmės: antžmogiškoji tikrovė į tikrą buvimą išeina tik per žmogų, be žmogaus ji turėtų tik paslėptą buvimą"[19]. Išvystydamas savo mintį, Braunas sako toliau: „Žmogus tuo būdu įgyja visus viršijančią vietą, bet sykiu jis yra ir labiausiai atsakingas. Nuo jo kūrybos pasidaro priklausomas pasaulio

[17] Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie, 114 p.
[18] Plg. Geschichtsphilosophie, 444—448 p.
[19] Grundriss einer Philosophie des Schaffens. . ., 118 p.

vyksmas. Šita mintimi žmogus turi persunkti visus savo veiksmus"[20]. Pasaulio likimas todėl yra mūsų rankose. Ar mes jį privesime prie jo pasiilgto ir siekiamo pirmavaizdžio, ar atitolinsime, tai priklausys nuo mūsų pačių. *Ar žmogus bus Dievo bendradarbis ir dieviškosios kūrybos tęsėjas?* Štai sunkiausias ir sykiu tragiškiausias klausimas. Nuo jo priklauso ne tik žmogaus, bet ir viso kosmo likimas. Apreiškimas mums aiškiai sako, kad ne visi žmonės į šį klausimą atsako *teigiamai*. Apokalipsėje yra vaizduojami žmonės, kurie „pagadino žemę". Žmogus, pirmykšte nuodėme atsisakęs savo paskyrimo, vėliau kultūrinėmis pastangomis stengiasi atitaisyti šitą klaidą. Bet gali būti ir taip, kad kūrybines savo pastangas žmogus panaudoja pirmykštei savo klaidai padidinti, jai pabrėžti ir išvystyti. Tuomet mes turime jau demonišką užsispyrimą ir demonišką kūrybą, kuri iš esmės priešinasi dieviškajai kūrybai ir kuri tikrumoje yra ne kūryba, tik pasaulio gadinimas. Štai kodėl tie Apokalipsės minimi žemės gadintojai yra Avinėlio priešininkai. Jie davė neigiamą atsakymą, jie atsisakė tęsti dieviškąją kūrybą ir savo dvasios pastangomis išganyti gamtą. Tai yra tragiškas atsisakymas, nes čia žmogus sueina į konfliktą ne tik su Absoliutiniu Kūrėju, bet ir su savimi pačiu. Bet žmogaus laisvė yra tokia neribota, kad šitą neigiamąjį atsakymą žmogus gali duoti ir faktiškai ne vienas duoda. Kūryba negali būti prievartos dalykas. Kurti niekas negali žmogaus priversti, net nė pats Dievas. Žmogus yra atsakingas už pasaulio likimą, ir šitą savo atsakingumą jis gali patenkinti arba nepatenkinti. Jis gali rengti sąlygas naujam dangui ir naujai žemei, bet jis taip pat gali šitą žemę gadinti. Prigimtoji tikrovė ir visas kultūros vyksmas yra kova tarp tikrų kūrėjų ir kosmo gadintojų. Šita kova dabar yra paslėpta. Ji vyksta būties gelmėse. Bet laikų pabaigoje ji išeis aikštėn, ir tada žmogus parodys visą savo tragiką ir visą savo palaimą.

---

[20] Op. cit., 122 p.

KULTŪROS FILOSOFIJOS BIBLIOGRAFIJA

1. KULTŪROS FILOSOFIJOS ĮVADAS

Böhm W. Über die Möglichkeit der systematischen Kulturphilosophie, 1927.

Dempf A. Kulturphilosophie, Berlin, 1932.

Grabmann M. Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. Aquin, Augsburg, 1925.

Grisebach E. Kulturphilosophische Arbeit der Gegenwart, Weida i. Th., 1913.

Krause G. Die Entwicklung der Geschichtsauffassung, Berlin, 1891.

Massaryk T. G. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, 2 Bde, Jena, 1913.

2.SISTEMINIAI VEIKALAI

Herder J. G. Ideen zur Kulturphilosophie, Leipzig, 1911.

Koigen D. Ideen zur Philosophie der Kultur, Leipzig, 1910.

Romanowski H. Filozofja cywilizacji, Warszawa, 1934.

Šalkauskis S. Kultūros filosofijos metmens, Kaunas, 1926.

Schweitzer A. Kulturphilosophie, 2 Bde, München, 1928.

3. KULTŪRINĖS BENDRYBĖS

Bumke O. Kultur und Entartung, 1922.

Kralik R. Kulturfragen, 1907.

Lexis W. Das Wesen der Kultur, Berlin, 1912.

Liebert A. Mythos und Kultur, Berlin, 1925.

Nostitz-Rieneck R. Das Problem der Kultur, Freiburg i. Br., 1888.

Simmel G. Philosophische Kultur, Leipzig, 1911.

Spranger E. Problem der Kulturmorphologie, Berlin, 1936.

Vierkandt A. Die Stetigkeit der Kulturwandel, 1908.

Ziegler L. das Wesen der Kultur, Leipzig, 1903.

4. KULTŪRA KAIP ŽMOGAUS KŪRYBA

Berdiajew N. Der Sinn des Schaffens, Tübingen, 1927.

Braun O. Grundriss einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie, Leipzig, 1912.

Burckhardt J. Individuum und Welt als Werk, München, 1920.

Cohn J. Wertwissenschaft. III Teil: Ergetik, Stuttgart, 1932.

Freyer H. Theorie des objektiven Geistes, Leipzig, ^{3}1934.

Frobenius L. Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre, 1920.

Grisebach E. Kultur als Formbildung, Weida i. Th., 1910.
Hartmann N. Das Problem des geistigen Seins, Berlin, 1933.
Klatt Fr. Die schöpferische Pause, Jena, 1923.
Kroner R. Selbstverwirklichung des Geistes, 1928.
Spann O. Schöpfungsgang des Geistes, Jena, 1928.

5. ŽMOGUS KAIP KULTŪROS KŪRĖJAS

a. Asmens ir visuomenės problema

Carlyle Th. Les Héros, le culte des Héros et l'héroique dans l'histoire, Paris, 1888.
Dempf A. Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft, 1924.
Heine W. Kultur und Nation, 1921.
Hildebrand D. Metaphysik der Gemeinschaft, Augsburg, 1930.
Jörgensen A. Th. Individuum und Gemeinschaft, Leipzig, 1932.
Koigen D. Die Kultur der Demokratie, 1912.
Krüger F. Philosophie der Gemeinschaft, 1929.
Litt Th. Individuum und Gemeinschaft, 1919.
Pichler H. Zur Logik der Gemeinschaft, Tübingen, 1924.
Revész G. Das Schöpferisch-Persönliche und das Kollektive in ihrem kulturhistorischen Zusammenhang, Tübingen, 1933.
Rosenstock E. Die Kräfte der Gemeinschaft Berlin u. Leipzig, 1925.
Spann O. Gesellschaftsphilosophie, München, 1928.

b. Lyčių problema

Bachofen J. Mutterrecht, 1861.
Bergmann E. Erkenntnisgeist und Muttergeist. Eine Soziosophie der Geschlechter, Breslau, 1932.
Eberz O. Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters, Breslau, 1931.
Giese F. Das Androgynenproblem, Halle, 1919.
Giese F. Girlkultur, München, 1925.
Meyer E. W. J. Sinn und Wesen der Geschlechter, Bonn 1925.
Walter Th. A. Seinsrhytmik, Freiburg i. Br., 1932.

6. GAMTA IR KULTŪRA

André H. Die Einheit der Natur, Habelschwert, 1928.
Bause E. Landschaft und Seele, München, 1928.
Brunhes J. La géographie humaine, Paris, 1912.
Dacqués E. Natur und Seele, München, 1927.
Dacqués E. Leben als Symbol, München, 1928.
Eucken R. Mensch und Welt, Leipzig, 1918.
Hassinger H. Geographische Grundlagen der Geschichte, Freiburg i. Br., 1930.
Kirchoff A. Mensch und Erde, Leipzig, 1914.
Labriola. Essais sur la conception matérialiste de l'histoire, Paris, 1902.
Linde E. Natur und Geist, 1907.
Messer A. Natur und Geist, Osterwieck, 1920.
Oldbricht K. Klima und Entwicklung, Jena, 1923.
Ratzel Fr. Anthropogeographie, Stuttgart, [4]1921.
Rufner W. Die Natur und der Mensch in ihr., Bonn, 134.
Sée H. Matérialisme historique, Paris, 1927.
Tschimpke K. Wirtschaftssystem und Kunststil, Hildesheim, 1930.
Vialatoux J. Philosophie economique, Paris, 1933.
Ziegler L. Zwischen Mensch und Wirtschaft, Darmstadt, 1928.

7. KULTŪROS LYTYS

Bendrai: *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde, Berlin, 1923.

a. Kalbos filosofija

Bally J. Langage et la vie, Paris, 1926.
Buyssens Th. Langage et pensée, Anvers, 1928.
Delacroix H. Langage et pensée, Paris, 1924.
Stenzel J. Philosophie der Sprache, München, 1934.
Vossler K. Sprache als Schöpfung und Entwicklung, Heidelberg, 1905.
Vossler K. Geist und Kultur in der Sprache, Heidelberg, 1925.
Weissgerber L. Muttersprache und Geistesbildung, Göttingen, 1929.

b. Ugdymo filosofija

Cohn J. Geist der Erziehung, Berlin, 1919.
Hönigswald R. Studien zur Theorie pädagogischer Grundbegriffe, Stuttgart, 1913.
Johannsen H. Kulturbegriff und Erziehungswissenschaft, Leipzig, 1925.
Kammel K. Einführung in die pädagogische Wertlehre, Bonn, 1927.
Krieck E. Philosophie der Erziehung, Jena, 1930.
Scheler M. Die Formen des Wissens und die Bildung, Bonn, 1925.
Spranger E. Kultur und Erziehung, Leipzig, ^{4}1928.
Spranger E. Umriss der philosophischen Pädagogik // Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, 1933/34.
Wagner J. Pädagogische Wertlehre, Leipzig u. München, 1924.

c. Doros filosofija

Bauch B. Grundzüge der Ethik, Stuttgart, 1935.
Behn S. Sein und Sollen, Berlin u. Bonn, 1927.
Bergmann E. Ethik als Kulturphilosophie, Leipzig, 1904.
Eucken R. Der Sinn und Wert des Lebens, Leipzig, ^{2}1922.
Hartmann N. Ethik, Berlin u. Leipzig, 1926.
Kolnai A. Die ethische Wert und die Wirklichkeit, Freiburg i. Br., 1932.
Scheler M. Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 2 Bde, Halle, ^{2}1921.
Schweitzer A. Kultur und Ethik, München, 1926.

d. Technikos filosofija

Berdiaeff N. L'Homme et la machine, Paris, 1933.
Dessauer F. Philosophie der Technik, 1926.
Giese Fr. Philosophie der Arbeit, Halle, 1932.
Kopp E. Grundlinien einer Philosophie der Technik, Braunschweig, 1877.
Krannhals P. Der Weltsinn der Technik, 1932.
Otzen R. Kulturwerte der Technik, Berlin, 1912.
Platz H. Grossstadt und Menschtum, München, 1924.
Schröter M. Die Kulturmöglichkeit der Technik als Formproblem der produktiven Arbeit, Berlin, 1920.
Schröter M. Philosophie der Technik, Berlin, 1933.
Zbinden H. Technik und Geisteskultur, 1933.
Zschimmer E. Philosophie der Technik, Jena, 1919.

e. Meno filosofija
Focillon H. Vie et formes, Paris, 1934.
Gassen K. Der absolute Wert in der Kunst, Greifswald, 1921.
Gentile G. Die Philosophie der Kunst, Berlin, 1933.
Hamann R. Kunst und Kultur, Marburg, 1924.
Kuhn H. Die Kulturfunktion der Kunst, 2 Bde, Berlin, 1932.
Kuznitzky G. Die Seinssymbolik des Schönen und die Kunst, Berlin, 1923.
Lützeler H. Einführung in die Philosophie der Kunst, Bonn, 1934.
Nohl H. Stil und Weltanschaunng, Jena, 1920.
Taine H. Philosophie de l'art, Paris, 1865.
Simmel G. Zur Philosophie der Kunst, Potsdamm, ^{3}1923.

8. KULTŪROS TIKSLAI
a. Kultūros pažangos problema
Dawson Ghr. Progrès et religion, Paris, 1935.
Legendre M. Liberté et Providence dans la science de l'histoire, Paris, 1927.
Poncius L. Tempête sur le monde ou la faillite du progrès, Paris, 1934.
Weber L. Le rhytme du progrès, Paris, 1913.
Wronski H. Développement progréssif et but final de l'humanité, Paris, 1861.

b. Kultūra ir religija
Cohn J. Religion und Kulturwerte, Berlin, 1914.
Haecker Th. Christentum und Kultur, München, 1927.
Haecker Th. Dialog über Christentum und Kultur, München, 1930.
Maritain J. Religion et Culture, Paris, 1930.
Montier E. La culture catholique, Paris, 191.
Rost H. Die Kulturkraft des Katholizismus, Paderborn, 1930.
Tillich P. Religionsphilosophie der Kultur, Berlin, 1919.
Warberg T. Religion und Kultur, Würzburg, 1905.

9. MODERNIOJI KULTŪRA
Berdiajew N. Das neue Mittelalter, Darmstadt, 1928.
Berdiaeff N. Un nouveau Moyen Age, Paris, 1930.
Berdiajew N. Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit, Luzern, 1936.
Berdiaeff N. Le destin de l'homme dans le monde actuel, Paris, 1936.
Cohn J. Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, Leipzig, 1914.
Christiansen B. Das Gesicht unserer Zeit, Leipzig, 1930.
Dennert A. Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur, Leipzig, 1928.
Engelhardt V. An der Wende des Zeitalters, Berlin, 1925.
Grupp G. Die Verweltlichung des Lebens in der Neuzeit, Paderborn, 1922.
Keyserling H. Die neuentstehende Welt, Darmstadt, 1926.
Krebs E. Die Kirche und das neue Europa, Freiburg i. Br., 1924.
Kurth G. Les origines de la civilisation moderne, 2 vol., 1903.
Lamarzelle. L'anarchie dans le monde moderne, Paris, 1919.
Liebert A. Die geistige Krisis der Gegenwart, Berlin, 1924.
Lomanas J. Quo vadis, modernioji Europa? Kaunas, 1932.
Massis H. Défense de l'Occident, Paris, 1927.
Mausbach J. Die Kirche und die moderne Kultur, 1923.

Pribilla M. Kulturwende und Katholizismus, 1925.
Reynold G. de. L'Europe tragique, Paris, 1935.
Reynold G. de. Die Tragik Europas, Luzern, 1935.
Rómier L. Explications de notre temps, Paris, 1925.
Saitschik R. Von der inneren Not unseres Zeitalters, München, 1919.
Saitschik R. Die geistige Krisis der europäischen Menschheit, Zürich, 1924.
Simmel G. Der Konflikt der modernen Kultur, Leipzig, 1921.
Spengler O. Der Untergang des Abendlandes, München, 1918—1922.
Vierkandt A. Der Dualismus im modernen Weltbild, Berlin, 1923.
Wust P. Die Krisis des abendländischen Menschentums, Insbruck, 1927.
Zach Fr. Modernes oder katholisches Kulturideal? Wien, 1925.
Ziegler L. Der europäische Geist, Leipzig, 1929.

10. TAUTINĖ KULTŪRA

Fath B. La culture nationale a l'école, Lausanne, 1912.
Gianoni K. Heimatpflege und Volkskultur, 1926.
Heine W. Kultur und Nation, 1921.
Hörmann F. Kunst und Volk, Hamm., 1911.
Laun R. Der Wandel der Ideen, Staat und Volk als Aeusserung des Weltgewissens, Berlin, 1932.
Maceina A. Tautinis auklėjimas, Kaunas, 1934.
Scheler M. Nation und Weltanschauung, Leipzig, 1923.
Schumann J. K. Volk und Geschichte, Giessen, 1831.
Solovjov V. Nationale und politische Betrachtungen, Stuttgart, 1922.
Spann O. Vom Wesen des Volkstums, Wien, 1920.
Šalkauskis S. Sur les Confins de deux mondes, Geneve, 1919.
Šalkauskis S. Tautybė, patriotizmas ir lietuvių tautos pašaukimas, Kaunas, 1928.
Šalkauskis S. Lietuvių tauta ir jos ugdymas, Kaunas, 1933.

PIRMINĖS KULTŪROS PAGRINDAI

FILOSOFINIS KULTŪROS CIKLŲ PAAIŠKINIMAS

Naujosios etnologijos
laimėjimų
pirmajam Lietuvoje
skleidėjui
prof. PRANUI DOVYDAIČIUI
jo 50 metų amžiaus sukakties
proga

ĮVADAS

1. KULTŪROS FILOSOFIJA IR ETNOLOGIJA

Kultūros filosofija, kurios uždavinys yra ištirti žmogiškosios kūrybos pagrindus, negali tinkamai atlikti savo paskyrimo, jeigu ji sustoja tik ties aukštosios kultūros (Hochkultur) apraiškomis. Aukštoji kultūra, tegul ji būtų ir didžiausias žmogaus dvasios laimėjimas, jau yra įvairių pradų ir įtakų mišinys. Ji yra refleksinis padaras. Ji nėra kilusi savaimingai, instinktyviai ir todėl neturi savyje to žmogaus dvasios pirminio galingumo,kuris žymi pradinę kultūrą. Tai yra didmiesčių parkas, kuriame jau nebėra to, kas charakteringa gaivalingiems atogrąžų miškams. Kaip gamtos galybė esti suvokiama tik nepaliestos gamtos dalykuose, taip ir savaimingas žmogaus dvasios kūrybiškumas galimas geriausiai pažinti tik pirminio gyvenimo žygiuose.

Žmonijos gyvenimo priešaušryje viskas buvo pradėta kurti iš pat pradžios. Tuomet nebuvo tradicijų, nebuvo nusistojusių papročių, ir žmogų vedė ne jau esami dėsniai ar aplinkybės, bet pačios jo dvasios balsas. *Žmogaus santykis su visa būtimi pirminiame gyvenime yra žymiai aiškesnis kaip aukštai pakilusioje kultūroje, kur įvairios įtakos ir įvairūs veiksniai susipina ir susikryžiuoja.* Dvasios vidinės tendencijos, žmogaus būtybės gelmės ir šitų gelmių polinkiai niekur nėra tokie gryni ir aiškūs, kaip pirminėje kultūroje. Žmogus čia kuria pats iš savęs ir pats savimi. Todėl *A. W. Niewenhuis* teisingai sako, kad „etnologijos svarbumas žmogaus ir jo buvimo sąlygų mokslui remiasi tąja aplinkybe, kad menkai kultivuotų tautų gyvenime santykių paprastumas labai palengvina ištirti jų ypatybes ir jų

motyvus"[1]. Etnologijos daviniai mums atskleidžia visai naujus horizontus. Juose mes matome kultūros žygiavimo kelią nuo pačių menkųjų pradmenų, nuo vargingos kovos su gamta iki žmogiškosios kūrybos klestėjimo ir iki visiško gamtos apvaldymo technikoje. „Primityvios kultūros pažinimas,— sako *K. Th. Preussas*,— pamoko mus ir apie mūsų pačių kultūros gaires, nes kultūros apžvalgos pratęsimas atgal atskleidžia paslėptas žmonijos išaugimo bangas"[2]. Kūrybinės žmogaus dvasios gaivalingumas ir kultūros išsiplėtojimo kelias yra tie dalykai, kurie *glūdi* etnologijos laimėjimuose ir kurie sykiu yra būtini vaisingai kultūros filosofijai.

O. Spenglerio pavyzdys patvirtina minėtus teorinius išvedžiojimus ir praktiškai parodo etnologijos reikšmę kultūros filosofijai. Visiems yra žinoma, kad pagrindinė Spenglerio kultūros filosofijos idėja yra *kultūros tipų uždarumas ir pastovumas*. Spengleriui kultūra išauga gimtojoje savo aplinkoje ir tik joje išsiplėtoja. Apie jokį kultūros keliavimą, apie jokius kultūros junginius Spengleris nežino. Tuo tarpu modernioji etnologija jau yra aiškiai įrodžiusi, kad šitoji teorija neturi jokio realaus pagrindo. Spenglerio nepasisekimo priežastis kaip tik ir buvo ta, kad savo tyrinėjimus jis rėmė daugiausia aukštąja kultūra, beveik visiškai nepaisydamas pirminės kultūros. Apie primityviųjų žmonių gyvenimą Spengleris turėjo labai savotišką supratimą. Jam atrodė, kad pirminė kultūra nėra nei organizmas, nei organizmų suma ir kad primityviąsias tautas daugiau jungiančios negatyvios žymės kaip kultūros panašumas. Primityvioji kultūra esanti chaotiška ir menkos vertės[3].

Tai ir buvo pati pagrindinė Spenglerio teorijos silpnybė. Savo pasaulio morfologijos apmatuose jis išskyrė labai plačią ir labai turtingą primityviąją kultūrą ir tuo pačiu pakasė savo filosofijai pamatus. *Osvaldas Menghinas*, baigdamas didžiulį savo veikalą apie akmens amžiaus kultūrą, prisimena Spenglerio teoriją ir sako: „Kiekvienas, kuris ėjo plačiais šitos knygos keliais, turėjo galingai pajusti vieną dalyką: aiškų istorinio vyksmo ryšį nuo pat pradžios ligi šios dienos. Tautybės vieningumu sujungta kultūra vi-

[1] Zeitschrift für Volkerpsychologie und Soziologie, 389 p., 1925.
[2] Die geistige Kultur der Naturvölker, 1 p. Leipzig und Berlin, 1914.
[3] Plg. Untergang des Abendlandes, II, 38—41 p. München, 1922.

suomet auga iš kultūros, kalba visuomet iš kalbos, rasė visuomet iš rasės. Patį augimą, arba dinaminę vyksmo būklę, mes sunkiai galime pasekti. Dažniausiai mes turime rankose tik statines aplinkybes. Vis dėlto didžiosios linijos yra pakankamai aiškios, kad mums leistų pažinti, jog jaunesnysis dalykas visados atsiranda iš senesniojo. Kartais mes galime susekti net tapsmo priežastis. Todėl Spenglerio teorija apie augmeninį kultūros savarankiškumą niekados negali būti per daug paneigta. Ji galėjo atsirasti tik dėl putlaus pirminių dalykų nežinojimo"[4]. Tas pats Menghinas kitoje vietoje vėl sako, kad „kas nori filosofuoti apie istoriją, turi nepraleisti pirminės istorijos, nes kitaip jį tyko pavojus prikalbėti gražių nesąmonių kaip Spengleris, kuriam tai, ką mes šitoje knygoje išdėstėme, neegzistuoja"[5].

Todėl ir šitoji studija yra atsiradusi kaip rezultatas pastangų pradėti kultūros filosofijos tyrinėjimus nuo pačių pirmųjų žmogaus kultūros žygių. Praėjusiais mokslo metais, skaitydamas kultūros filosofijos kursą, autorius priėjo prie problemos apie lyties vaidmenį kultūrinėje kūryboje. Ir čia jis pastebėjo, kad žmogaus lytiškumas jau nuo pat pirmųjų žmonijos gyvenimo dienų turėjo lemiančios įtakos visam kultūriniam gyvenimui. Totemistinis ir matriarchatinis kultūros tipas buvo pagrįstas vienos arba antros lyties dvasiniu primatu. Šitoji problema buvo galima šiek tiek pakenčiamiau išspręsti tik santykyje su pirmine kultūra. Tai kaip tik ir pastūmėjo autorių filosofiškai patyrinėti pirminės kultūros pradmenis.

Reikia pripažinti, kad šiuo metu toksai darbas nėra lengvas. Dabartinė etnologija, nors jau yra labai daug laimėjusi, dar pati gyvena savo formavimosi periodą, ir ne visos teorijos dar yra kaip reikia patikrintos ir įrodytos. Iš kito šono, šiuo metu dar nėra pakankamai realios medžiagos iš dvasinio primityviųjų žmonių gyvenimo arba šitoji medžiaga dar tebėra išbarstyta atskiruose straipsniuose ir specialiose monografijose. Nespecialistui etnologui, kuris nori pasinaudoti tik *tikrais* daviniais, yra labai sunku pasirinkti tai, kas jau yra tikra. Todėl ir šita autoriaus studija dar yra tik pirmieji apmatai. Ji gal yra net tik sintetinė pirminės kultūros apžvalga, nurodant vieną kitą gilesnį jos pagrindą ir padarant vieną kitą kultūros filosofijos išvadą. Kultūros ciklų teorija šių dienų etnologijoje jau yra

[4] Weltgeschichte der Steinzeit, 61 p. Wien, 1931.
[5] Op. cit., 609 p.

tikrai įsitvirtinusi, ciklai jau yra gana aiškiai aprėžti, taigi jau galima bandyti pažvelgti į šitų ciklų pagrindus ir ieškoti giliausių jų priežasčių. Vis dėlto tai yra pirmas bandymas — su visais savo trūkumais ir silpnybėmis.

2. KULTŪROS IŠSIPLĖTOJIMO PADALINIMAS

Tyrinėdami pirminę kultūrą, visų pirma turime žinoti, kurią vietą ji turi apskritai kultūros plėtotėje ir kokie yra jos pačios pagrindiniai tipai, etnologijos šiandien vadinami ciklais, arba ratais.

Norint vykusiai padalinti žmonijos kultūros išsiplėtojimą, visų pirma reikia surasti šiam padalinimui *pagrindą*.

Istorijos moksle ligi mūsų dienų būta įvairių padalinimų. Mes žinome, kad istorinis žmonijos vyksmas paprastai yra dalinamas į senovės, vidurinių amžių ir naujųjų laikų tarpsnius. Galbūt šitas padalinimas yra geras kaip darbo hipotezė. Bet jis neparodo realių kultūros išsiplėtojimo periodų. Jo pagrindas yra neaiškus ir dažnai nevienodas. *Solovjovas* žmonijos išsiplėtojimą skirstė į tris tarpsnius: 1) *viršinės vienybės*, 2) *suskilimo* ir 3) *vidinės vienybės*. Šitas padalinimas gali būti pateisintas ir pagrįstas. Bet jis pasikartoja kiekvienoje beaugančioje būtybėje, todėl žmonijai kaip tokiai nėra charakteringas, ir, be to, žmonijos visumoje jis yra labai sunkiai apčiuopiamas. *M. Wronski* žmonijos išsiplėtojimo kelyje matė ketvertą periodų: 1) *kūninio, arba fizinio gėrio amžius*, 2) *viešojo, arba teisybės, gėrio amžius*, 3) *religinio ir moralinio gėrio amžius* ir 4) *antgamtinio, arba dvasinio, gėrio amžius*[6]. Nesunku pastebėti, kad šitas suskirstymas yra paremtas švietimo progresizmu ir neturi pateisinimo gamtinėje mūsų tikrovėje.

Gerą kultūriniam žmonijos išsiplėtojimo padalinimui pagrindą yra suradęs sakytasis *O. Menghinas*, būtent *žmogaus santykius su gamta*. Jis teisingai sako, kad „galima ramiai tvirtinti, jog išsiplėtojimas esmine savo dalimi glūdi gamtos apvaldyme"[7]. To, žinoma, nebūtų galima pasakyti apie visą istorinį žmonijos vyksmą. Žmonijos istorija yra kur kas daugiau kaip tik žmogaus santykiai su gamta arba su pasauliu. Istorijai priklauso ir žmogaus santykiai su Dievu. Kultūra ir religija yra

---

[6] Plg. Développement progrésif et but final de l'Humanité, Paris, 1861.

[7] Op. cit., 610.

dvi pagrindinės ir esminės istorinio žmogaus reiškimosi lytys. Bet kiek tai liečia kultūrą, Menghino pažiūra gali būti visiškai pateisinta ir priimta.

Kultūra ir yra ne kas kita kaip *kūrybinis žmogaus santykiavimas su gamta, arba žmogaus kūryba.* Berods, gamtos apipavidalinimo ir formavimo momentas nėra vienintelis kultūrinėje kūryboje. Vis dėlto jis yra labai ryškus ir pirmutinis ne tik loginėje, bet net ir laikinėje tvarkoje. Kiek žmogui kūrybos metu pasiseka apvaldyti prigimtąjį objektą, tiek jis gali objektyvuoti kūrinyje savo dvasią ir realizuoti vertybes. Ir kiek visa žmonija pasidaro gamtos valdovė, tiek ji sugeba pateisinti ir vykdyti savo paskyrimą. *„Subicite terram et dominamini"* yra pirmutinis žmogaus ir visos žmonijos uždavinys.

Todėl Menghino bandymas žmonijos plėtotės padalinimui pagrindo ieškoti žmogaus santykiuose su gamta yra visai pagrįstas. Keitimasis žmogaus santykiavimo su pasauliu keičia visą kultūrinį jo gyvenimą ir tuo pačiu sukuria atskirus periodus šitam gyvenimui išaugant. Pasiremdamas bendru savo teigimu, Menghinas suranda tris būdus, kuriais žmogus gali santykiuoti ir iš tikro santykiuoja su gamta:

1) žmogus kaip gamtos vaikas (Naturkindschaft),
2) žmogus kaip gamtos brolis (Naturverbrüdung),
3) žmogus kaip gamtos viešpats (Naturbeherrschung).

Pirmojo tarpsnio metu žmogus gyvena gamtoje tarsi motinos įsčiose. Jis ima tik tai, ką jam duoda pati gamta. Jis ne tik nėra atsistojęs priešais gamtą kaip subjektas priešais objektą, bet net nesijaučia kaip lygus su lygiu. Gamta jį supa iš vidaus ir iš viršaus. Šitos stadijos žmogus yra tikras gamtos kūdikis.

Antrojo tarpsnio metu žmogus virsta gamtos veikimo dalyviu. Jis santykiuoja su gamta kaip lygus su lygiu, jis įsijungia į gamtinį vyksmą ir išgyvena jį kaip turintį sielą, kaip žmogui priešingą arba draugišką.

Trečiojo tarpsnio metu žmogus pradeda reflektuoti apie savo santykius su gamta. Gamta jam dabar virsta objektu, kurį žmogus apdirba, tvarko ir keičia. Filosofija, valstybė ir technika šiuo metu pasirodo kaip idėjinio, visuomeninio ir materialinio pasaulio apvaldymo ženklai[8]. *F. Kernas* šitą tarpsnį teisingai vadina žmonijos *išsiva-*

[8] Plg. op. cit., 610—612 p.

davimo periodu[9]. Kultūrai šitas tarpsnis turi nepaprastos reikšmės, nes jis gaivalingą, sąvoriškai sugamtintą antrojo tarpsnio kūrybą palenkia protingam ir saikingam principui.

Pati pirminė kultūra šių dienų etnologijoje yra paprastai skirstoma į keletą skirtingų periodų. Šiuo tarpu mums svarbu yra tik *pradinė*, arba *pagrindo, kultūra* (Grundkultur) ir *vidurinės*, arba *kamieno, kultūros* (Stammkultur) *pirmasis* tarpsnis (frühe Stammkultur), nes tik šiuo metu kultūros tipai yra gryni ir aiškūs. Viduriniame ir vėlyvajame kamieno kultūros (mittlere und späte Stammkultur) tarpsnyje kultūros tipai jau yra susimaišę, jų vaizdas nublukęs, ir todėl kultūros filosofijai yra jie mažiau vertingi, kad ir etnologijai jie turi didelės reikšmės kaip kultūrų sklaidos įrodymai. Taigi mūsų tyrinėjimas apims tik pigmėjų kultūrą ir nomadinį, totemistinį bei matriarchatinį ciklus.

3. KULTŪROS CIKLO SUPRATIMAS

Kultūros ciklų teorija, pradėta *Graebnerio*, tobulinta *W. Schmidto* ir daugybės kitų etnologų, remiasi kultūros ciklo sąvoka. Moderniosios etnologijos atstovai, tyrinėdami primityviąsias tautas įvairiuose žemės rutulio kraštuose, pastebėjo, kad, nepaisant didelio tarp jų atstumo, pasitaiko tarp jų įvairių kultūrinio gyvenimo tapatybių. Daugybė kultūros elementų arba yra visiškai tie patys, arba tiek panašūs, kad apie jų artimumą negali būti abejonės. Jeigu šių dienų etnologai nepriima *A. Bastiano* teorijos apie *savaimingą* bendrų kultūros elementų atsiradimą, jie yra priversti visai logiškai teigti, kad kultūros bendrumas rodąs kitados buvusį žmonių vieningumą, kad kitados turėję būti tam tikri kultūros centrai, iš kurių kultūriniai elementai paplito toliau arba buvo keliaujančių tautų išnešioti.

Toksai įvairių kultūros elementų bendrumas kaip tik ir leidžia etnologams kalbėti apie kultūros ciklus. Jei tie patys elementai yra randami ir Azijoje, ir Afrikoje, ir Australijoje, ir Amerikoje, aišku, kad šituos elementus turinčios tautos priklauso tam pačiam kultūros ciklui. *Kultūros ciklas yra visuma kultūrinio gyvenimo tam tikrų žymių.* Kas šitas žymes turi, tas ir priklauso

[9] Archiv für Kulturgeschichte, 11 p., 1927.

vienam arba kitam ciklui. Kultūros ciklas yra sudaromas ne iš vienos kurios kultūros srities, bet iš visų. Tik visų arba net daugumos tų pačių žymių atradimas leidžia tą ar kitą primityvių žmonių grupę priskirti tam ar kitam ciklui. Todėl *W. Schmidtas* ir sako, kad „kultūros ciklu vadiname šitų atskirų kultūros sričių visumą"[10]. *Pr. Dovydaitis* kultūros ciklą taip apibrėžia: *„Kultūros ratu, arba cikliumi, vadinami kultūros daiktų atitikimai materialinėje, dvasinėje ir dorovinėje srity, drauge sudarą grupę ir rasti išsimėtę atskiruose žemės kraštuose arba net ir visoje žemėje"*[11].

Šiandien etnologija yra suradusi ir aprašiusi keletą tokių pirminės kultūros ciklų. Visų pirma čion pridera *pradinė kultūra*, arba *pigmėjų kultūra*, kurią O. Menghinas vadina dar ir *medžio kultūra*. Jau jos plėtroje yra apsireiškusios trys atskiros srovės, kurios vėliau sukūrė tris savotiškus, visai istorijai didelės reikšmės turėjusius kultūros ciklus. Šitos trys pradinės kultūros srovės, pasak Menghino, yra šios:

1) *eskimoidų kultūra*, arba *kaulinė kultūra* (Knochenkultur),

2) *tasmanoidų kultūra*, arba *ašmeninė kultūra* (Klingenkultur),

3) *australoidų kultūra*, arba *pleištinė kultūra* (Faustkeilkultur).

Šitos trys kultūros kryptys, išaugusios iki tam tikro laipsnio, sukūrė tris žinomus ciklus:

1) *nomadinį ciklą*, arba *gyvulių augintojų kultūrą*,

2) *totemistinį ciklą*, arba *medžiotojų kultūrą*,

3) *matriarchatinį ciklą*, arba *žemdirbių kultūrą*[12].

Jau iš šitos schemos matyti, kaip pati pradinė kultūra skyla į tris tipus ir kaip iš jų išauga trys dideli ir visoje žemėje paplitę kultūros ciklai. Pradinės kultūros tipai sudaro etnologijoje vadinamąją *pagrindo kultūrą*, o sakyti trys ciklai pridera *kamieno kultūros* ankstyvajam tarpsniui. Iš kitos pusės, visa pradinė kultūra yra kilusi žmogaus kaip gamtos vaiko periode, o kamieno kultūra priklauso žmogaus kaip gamtos brolio periodui.

Aprašyti šitų visų tipų žymes, surasti jų pagrindus ir juos išaiškinti kaip tik ir bus tolimesnis šitos studijos uždavinys.

---

[10] Völker und Kulturen, 70 p. Regensburg, 1924.

[11] Soter, 10 p., 1924.

[12] Op. cit., 196 p.

Pirmas skyrius

PRADINĖ KULTŪRA

I. PRADINĖS KULTŪROS SĄVOKA IR POBŪDIS

1. Pradinės kultūros supratimas

Pradinė kultūra nėra tas, kas ir pati pirmoji žmonijos kultūra. Kad ir būtų labai įdomu — etnologijos pastangos visados eina šita kryptimi — ištirti pačius pirmuosius kultūrinius žmogaus žingsnius, bet, deja, gamta mums nepaliko jokių pėdsakų. Apie pačią pirmąją žmogaus kultūrą mes tuo tarpu nieko nežinome. Todėl nors teoriškai pradinė, arba pagrindo, kultūra apima trejetą tarpsnių: *ankstyvąjį,* arba pačią pirmąją kultūrą (Urkultur), *vidurinį,* arba pigmėjų kultūrą, ir *vėlyvąjį,* arba eskimoidų, tasmanoidų ir australoidų kultūrą, praktiškai, bent etnologijos srityje, pradinės kultūros tyrinėjimai galima taikyti tik dviem paskutiniams tarpsniams. Apie pirmąjį galima tik filosofuoti remiantis bendrąja kultūros koncepcija, nes jokių konkrečių duomenų etnologija ligi pat šių dienų mums nėra davusi. Ar tai yra tik atsitiktinumas, ar iš viso pirmojo žmogaus kultūra pasireiškė tik jo dvasios viduje, šiandien mes dar negalim pasakyti nieko tikro.

Galima spėti, kad antroji teigimo pusė turi tvirtesnį pagrindą. Kas eina žmonijos plėtotės keliu atgal, nesunkiai gali pastebėti, kad *juo toliau leidžiamės atgal į amžių gilumas, tuo viršinė kultūra darosi silpnesnė.* Viršinė kultūra yra visados susijusi iš esmės su materialinio pasaulio apvaldymu. Tuo tarpu šitas apvaldymas kaip tik yra atvirkščiai proporcingas žmonijos jaunimui. Menghinas turi daug tiesos, pirmąjį žmogų vadindamas gamtos vaiku, kuris viską iš josios ima, bet kuris jai dar nieko neduoda ir josios dar nepalenkia savo reikalams.

Bet to nebūtų galima pasakyti apie *vidinės* kultūros

plėtotę. Čia net galima pastebėti atvirkščią procesą arba bent tokį, kuris nerodo nuolatinės pažangos. Vėliau, lyginami pagrindo kultūrą su kamieno kultūra, matysime, kad *vidinės kultūros atžvilgiu pagrindo kultūra stovi žymiai aukščiau už kamieno kultūrą.* Bet viršinės kultūros atžvilgiu ši pastaroji žymiai pralenkia pirmąją. Todėl jeigu jau vidurinio pradinės kultūros tarpsnio gyvenimas viršiniais laimėjimais yra labai skurdus, tai ką besakyti apie ankstyvojo tarpsnio kultūrą. Apie pigmėjus vargiai ką galėtume šiandien žinoti, jeigu jie patys nebūtų mums Apvaizdos nuostabiu būdu išlaikyti.

Pigmėjų kultūra yra *medžio* kultūra. Tuo tarpu medis nėra tokia medžiaga, kuri galėtų atskleisti tolimų amžių vaizdą. Pigmėjų protėviai, kaip galima spėti iš viso žmonijos kelio, bus turėję dar menkesnę viršinę kultūrą, ypač materialinėje srityje. Vidinės kultūros atžvilgiu jie galėjo būti gal net kultūringesni už dabartinius pigmėjus. Žmogiškosios dvasios grynumas tuomet dar nebuvo paliestas gendančių tradicijų ir papročių. Bet šitos kultūros mes šiandien neturime nė žymių ir apie ją galime tik spėlioti. Vis dėlto tikriau yra manyti, kad *pati pirmoji žmonijos kultūra telkėsi daugiau žmogaus dvasios viduje, kad žmogus visų pirma savo dvasia stengėsi įsigyventi ir įprasti jam naujame pasaulyje.* Todėl jis mažiau kreipė dėmesio į gamtos apvaldymą, į viršinės kultūros kūrimą. Šiandien užtat mes apie šitą kultūrą ir nežinome nieko. Dvasiniai laimėjimai žlunga su pačiais žmonėmis, o materialinių padarų tuo metu dar turbūt nebūta. Jeigu eolitų problema būtų išspręsta *Bourgeois'o* prasme, būtent kad jie vis dėlto yra *žmogaus* rankų padarai, tuomet galbūt materialinės kultūros atžvilgiu ankstyvasis pradinio gyvenimo tarpsnis taip pat būtų palikęs savo žymių. Bet ir tuomet žymės būtų labai menkos...

Neturėdami jokių duomenų apie patį pirmąjį pradinės kultūros tarpsnį, esame priversti sustoti tik ties dviem paskesniais tarpsniais. Pradinė kultūra yra *seniausia* mums žinoma žmogaus kultūra. Bet negalima būtų sakyti, kad ji yra *pirmutinė* kultūra. Didelis jos senumas ir, galimas daiktas, tiesioginis josios susilietimas praeityje su *pačia pirmąja* kultūra padaro ją ypatingai vertingą ir etnologiniu, ir filosofiniu atžvilgiais. Jos ištyrimas atskleidžia tuos kelius, kuriais ėjo žmonija iki aukštosios kultūros, ir sykiu parodo tuos pradmenis, kurie glūdi kiekvienos kultūros pagrinduose.

2. *Pradinės kultūros materialinis šonas*

Viršinio gamtos apvaldymo atžvilgiu pradinė kultūra stovi žemiausiame laipsnyje. Tiesa, gamtos parengta medžiaga čia jau pradedama apdirbinėti. Pigmėjai pasigamina reikalingiausius daiktus iš medžio ir iš sraigių kiautelių. Eskimoiduose yra sutinkami dirbiniai iš kaulų. Tasmanoidai ir australoidai savo įrankiams vartoja akmenis. *Vis dėlto visi šitie materialinės kultūros laimėjimai liečia tik pačius paprasčiausius ir pačius kasdieniškiausius daiktus.* Visi jie yra skiriami kuriam nors čia pat siekiamam tikslui. *Šiame žmogaus kultūros tarpsnyje dar sunkiai galima įžiūrėti objektyvų kultūros pobūdį.* Materialinė kultūra čia yra kuriama utilitariniam tikslui. Šiuo atžvilgiu materialinis pradinio gyvenimo šonas yra *reikalo* kultūra.

a. Ūkis

Ūkis, arba ekonominė kultūra, yra pirmasis ir drauge simbiozinis kultūros laipsnis. Jame glūdi visos aukštesnės lytys, kurios vėliau išsiskleidžia atskiromis kultūrinėmis formomis. Iš kito šono, *ūkis visados yra materialinė atrama aukštesnei kultūrai.* Ekonominio gyvenimo santvarka turi reikšmės ne tik materialinei kultūrai, kas aišku savaime, bet didelė jo įtaka, tegul ir netiesioginė, žymu ir dvasinės kultūros srityje. Todėl pradinės kultūros ūkio žymių atskleidimas daug ką paaiškina apie šitos kultūros pobūdį.

Bendriausioji pradinės kultūros ūkio žymė yra jo natūralumas. Pradinės kultūros ūkis iš esmės yra *pasisavinamasis.* Pozityviai tai reiškia, kad šio tarpsnio žmonės save aprūpina tik tuo, ką jiems duoda gamta. Pati gamta čia padengia stalą, o žmonės tik naudojasi. Tai yra savotiškas, Menghino žodžiais tariant, parazitizmas, „kuris būtų gyvuliškas, jeigu jam nebūtų naudojamos tokios priemonės, kurios žmogų iškelia neapsakomai aukščiau už gyvulį"[13]. Tiesa, šitos priemonės, kaip matysime kalbėdami apie techniką, yra labai kuklios. Vis dėlto jos aiškiai rodo žmogaus dvasios norą įsigalėti gamtiniame pasaulyje panaudojant gamtos parengtą medžiagą kovai su ja pačia.

---

[13] Op. cit., 610 p.

Negatyviniu atžvilgiu pasisavinamasis ūkis reiškia, kad *šio tarpsnio metu nedirbama žemė ir neauginami gyvuliai*. Tiesa, augmeninis ir mėsinis maistas sudaro pagrindinius pradinės kultūros žmogaus mitybos produktus. Vis dėlto šitie produktai čia yra imami tiesiog iš gamtos. Kad žmogus pats pasigamintų kultivuodamas žemę ir sodindamas bei prižiūrėdamas augmenis arba augindamas ir liuobdamas gyvulius, to pradinėje kultūroje nerandame. Vienas kitas atsitikimas, kad pigmėjai Afrikoje šiek tiek kultivuoja bananus arba kad jų palapinėse randama vištų, yra skoliniai iš kaimyninių negrų. Net ir šuo, kuris sutinkamas beveik visose pigmėjų giminėse, *P. Schebesta'os* manymu, yra skolinys, kad ir iš labai senų amžių[14]. Žemės dirbimas ir gyvulių auginimas jau yra pirmutinis gamtos apvaldymo tarpsnis. Tuo tarpu tokio apvaldymo pradiniam žmogui kaip tik trūksta.

Labai charakteringas ir visai problemai reikšmingas yra *lyčių dalyvavimas* šitame pradiniame ūkyje ir jo darbuose. Apskritai pradinės kultūros ūkis yra ryškaus *šeimyninio* pobūdžio. *W. Koppersas* teigia, kad „juo tauta yra primityvesnė ir juo labiau jos ūkis yra pasilikęs pasisavinamajame laipsnyje, tuo aiškesnis yra jos ūkio naminis, šeimyninis charakteris. Tai tinka ne tik mitybos produktų produkcijai, bet ir jų konsumacijai... Šeimos nariai, pirmoje vietoje vyras ir moteris, (maisto) parūpina, ir tie patys šeimos nariai su vaikais sunaudoja"[15]. Šeima yra savotiškas ūkiškas vienetas. Todėl tas pats Koppersas ir sako, kad „tai, kas pačių primityviausių žmonių mityboje krinta į akį, yra normalus *šeimos komunizmas*, kuris yra labai tolimas ir išsigimusiam bendrajam komunizmui, ir sykiu individualiniam maisto ieškojimui"[16]. Pradinės kultūros šeima sutelktinėmis pastangomis maisto gaminasi ir bendrai paskui jį naudoja. Kaip pavyzdį galima paminėti, kad Afrikos pigmėjai surinktus šliužus ir kirminus rezervuoja tik moterims ir mažiems vaikams. Tuo tarpu varles ir termitus valgo abi lytys, nes jas renka ir vyrai, ir moterys[17].

Parūpinant maisto, vyro ir moters funkcijos pradinėje kultūroje yra pasidalinusios pagal vidinius jų prigimties palinkimus. Vyras aprūpina šeimą mėsiniu maistu, mote-

[14] Plg. Forschungen und Fortschritte, 303 p., 1936, nr. 25.
[15] Völker und Kulturen, III, 402 p.
[16] Op. cit., 406 p.
[17] Plg. *Schebesta*. Op. cit., 304 p.

ris — augmeniniu. Vyras yra gyvulių medžiotojas, moteris — augmenų rankiotoja. Taip yra pasidalinęs ekonominis pradinės kultūros darbas. Šitas pasidalinimas yra įvykęs ne pagal darbo sunkumą, bet pagal moters ir vyro prigimtį, nes, kaip pastebi *W. Schmidtas*, „ši medžioklė ir šis rankiojimas yra veikiau pramoga arba lengvas jėgų lavinimas, kaip darbas"[18]. Vyras jau nuo pat žmonijos vaikystės yra susirišęs su gyvuliais, o moteris — su augmenimis. Iš vyro kultūros vėliau išaugo aukštesnioji organizuota medžioklė ir gyvulių auginimas. Tuo tarpu moteris buvo žemės kultūros pagrindėja. Apie vidinius vyro dvasios santykius su gyvuliais ir moters dvasios su augmenimis kalbėsime vėliau, nagrinėdami totemistinį ir matriarchatinį kultūros ciklą. Šiuo tarpu galime tik pastebėti, kad *šitie vidiniai santykiai jau užsimezga pradinėje kultūroje, pasireikšdami savotišku darbo pasidalinimu.* Kad vyras tapo medžiotoju, o moteris augmenų rankiotoja, tai čia nebuvo atsitiktinis dalykas ar viršinių aplinkybių padaras, bet *gilus žmogaus prigimties dualizmo reiškinys,* kuris jau net pačiame primityviausiame kultūros laipsnyje atskleidžia lyčių ypatybes, jų paskyrimą ir vidinę jų dvasios struktūrą.

Pasisavinamasis ūkio charakteris apsprendė visą materialinį pradinės kultūros gyvenimą. Nedirbdamas pastoviai žemės ir neaugindamas gyvulių, pradinės kultūros žmogus buvo priverstas keliaut iš vienos vietos į kitą, nes gamta, kad ir labai yra gausi, vis dėlto ne amžinai gali patenkinti vienoje vietoje gyvenančius žmones. Todėl nuolatinis klajojimas, kuris yra charakteringas pradinei kultūrai, yra pasisavinamojo ūkio padaras. *Nomadizmas ir pasisavinamasis ūkis yra susijęs pačioje savo prigimtyje.*

Tas pats pasisavinamasis ūkis padarė, kad pradinės kultūros žmonės galėjo gyventi tik nedidelėmis grupėmis. Didelių masių negali išmaitinti jokia aplinka. Didelėms masėms taip pat labai sunku persikelti iš vienos vietos į kitą. Užtat šitas pradinės kultūros susmulkėjimas turėjo didelės reikšmės visuomeninio gyvenimo išsiplėtojimui. Čia buvo padėti stiprūs šeimos pamatai, nes visas gyvenimas tuomet telkėsi aplinkui šeimos židinį. Čia buvo išryškinta ir įtvirtinta privatinės nuosavybės sąvoka. Šeimos komunizmas savo esmėje buvo

[18] Völker und Kulturen, III, 191 p.

sveikai suprastai nuosavybei tik palaimingas, nes pats pasisavinimas galėjo šitą nuosavybės sąvoką pastūmėt į vienašališką individualizmą. Šeimos bendruomenės dvasia šitą individualizmą kaip tik ir atsvėrė. Žinoma, pasisavinamasis ūkis turėjo ir visuomeninio gyvenimo minusų. Valstybiniam gyvenimui susiformuoti jis nebuvo palankus, nors pradmenų pakankamai turėjo, pav., rengimas sutelktinių medžioklių arba žvejybų. Taip pat materialinės kultūros skurdas grįžtamąja įtaka buvo pasisavinamojo ūkio padaras. Augmenų rankiojimas ir individualinis gyvulių gaudymas reikalavo labai maža prisirengimo ir įrankių. Todėl šitoks ūkio charakteris nestūmė žmogaus kuo greičiausiai apvaldyti gamtą ir ją palenkti savo reikalams.

b. Technika

Technikos laipsnis dar labiau parodo žmogaus įsigalėjimą gamtoje kaip ūkis. Jau iš anksto galima numatyti, kad pradinio žmogaus charakteris nežadėjo jam aukšto technikos išplėtojimo, net jei šitą plėtotę ir neimsime šių dienų prasme. Technikiniai pradinės kultūros laimėjimai yra labai kuklūs. Bet dėl to jie nėra nė kiek mažiau vertingi. Juose glūdi įteigtos pirmutinės žmogaus pastangos apvaldyti gamtą ir pavergti žemę.

Ugnies vartojimas yra žinomas visoms pradinės kultūros tautoms. Bet ne visos ją moka pasigaminti. Andamaneziečiai, pavyzdžiui, ugnies pasidaryti nemoka. Jie ją saugo visuomet, ir šiam darbui atsideda visi šeimos nariai. Tos tautos, kurios sugeba ugnį pasigaminti, tai atlieka trejopu mechaniniu būdu: 1) brūžinimu, kada trinama vienas medžio gabalas į antrą; 2) sukimu, kada medžio smaigas smarkiai sukamas prispaustas prie medžio gabalo; 3) skėlimu, kada ugnis išskeliama iš akmens kito akmens pagalba. Cheminis ugnies pagaminimo būdas pradinei kultūrai yra visiškai nežinomas.

Ugnis žmonijos kultūrai yra svarbiausias atradimas. Šito gamtos gaivalo pajungimas žmogaus reikalui buvo pirmas gamtos apvaldymo žingsnis. Tai suprantame ne tik mes. Tai suprato ir pirminis žmogus, ugnies gavimą apipindamas savotiškais mitais. *Visų tautų mitologijose, kuriose tik liečiama ugnies kilmė, ugnies atradimas suprantamas kaip vagystė arba klasta.* Vienuose mituose ugnis yra pavagiama vyro, kituose — moters, trečiuose ją parneša žmonijai legendarinis paukštis. Ugnies tikroji

tėvynė laikoma esanti dangus. Visuose šituose mituose glūdi slaptas žmogaus nujautimas, kad gamtos apvaldymas kultūrinėmis priemonėmis yra savotiškas įsibrovimas į nepaliestas kosmo paslaptis. *Ugnies pajungimas yra viso šito įsibrovimo, viso kultūrinio žmogaus darbo simbolis.*

Kuriuo būdu pirminis žmogus priėjo prie ugnies, etnologija neturi aiškaus atsakymo. Galimas daiktas, kad jo dėmesį į šį gaivalą atkreipė pati gamta. Viena tik aišku, kad, kaip *W. Koppersas* sako, „ir ugnies vartojimas, ir josios pagaminimas... slepia savyje kažką specifiškai žmogiško ir intencionalaus"[19]. Ugnies pagaminimas ir vartojimas apreiškia žmogaus idėją, kurią jis stengiasi realizuoti ugnies pagalba. *Ugnies pajungimas savam tikslui buvo pirmas gamtos jėgų įkinkymas žmogaus tarnybon ir kaip toks todėl kultūros filosofijos atžvilgiu yra labai reikšmingas.*

Pradinės kultūros *įrankiai* ir *ginklai* yra pirmoje eilėje *ūkiško* pobūdžio. Būdamas pasisavinamojo ūkio tarpsnyje, pradinės kultūros žmogus savaime nukrypo į tokius įrankius, kurie jam padėtų kuo lengviausiu būdu pasigaminti ir pasiieškoti maisto. Lankas ir strėlės, ietis ir mušamosios buožės visų pirma buvo skiriamos ne karui su savo gimine, bet tai buvo įrankiai, kuriais galima pasiekti žvėris. Iš ginklų pradinė kultūra pažįsta lanką, ietį, strėlę, buožę, mėtyklę ir sviedžiamąjį peilį. Ne visi šitie ginklai yra vartojami visose pradinės kultūros tautose. Etnologai pastebi net savotišką pasidalinimą. Vieni, kaip pigmėjai ir pigmoidai, vartoja šaunamuosius ginklus (lanką ir strėlę), antri, kaip tasmaniečiai ir bumerango kultūros atstovai (australiečiai),— sviedžiamuosius ginklus (bumerangą, sviedžiamąjį peilį). Šitas pasidalinimas, sakoma, įvykęs dėl aplinkos sąlygų. Miškuotose vietose sviedžiamieji ginklai turį labai maža reikšmės, nes medžiai ir krūmai juos tuojau sulaiką. Tuo tarpu strėlė galinti taikinį lengvai pasiekti ir per krūmus. Bet galimas daiktas, kad čia turėjo įtakos jau prasidėjusi kultūros diferenciacija pagal lyties persvarą, nes, kaip matysime vėliau, šaunamieji ginklai yra charakteringi totemistiniam ciklui, o sviedžiamieji — matriarchatiniam. Tuo tarpu bumerango kultūra kaip tik ir yra matriarchatinio ciklo pagrindėja.

[19] Völker und Kulturen, 431 p.

Įrankio sukūrimas buvo pirmas materialinės kultūros laimėjimas. Įrankis nėra tik paprasta priemonė. Kai žmogus vieną akmenį skilia į kitą ir gauna ugnies, šitie akmenys dar nėra ugnies gaminimo *įrankiai*. Jie yra tik grynos gamtinės *priemonės. Įrankiui reikia formos vienybės, kurią duoda žmogus ir tuo pačiu joje įterpia tam tikrą mintį ir tam tikrą tikslą.* Įrankis apreiškia, iš vieno šono, fizinio žmogaus prado negalią, iš antro — dvasios galybę. Kūno atžvilgiu įrankio sukūrimas yra ženklas, kad gamta žmoguje, kaip sakoma, yra padariusi *faux pas*, kad dvasios reikalavimai neranda kūne tinkamos atramos ir tinkamo patenkinimo. Tada dvasia tarsi išeina iš kūno, pasigelbsti jo animaline jėga ne tam, kad jau formuotų pasaulį, bet tam, kad parengtų sau atramą iš gamtos medžiagos: dvasia kuria įrankį ir jį įduoda į kūno rankas. Dvasia, pirma, kaip tobulina gamtą, patobulina savo prigimtį — bent viršiniu būdu. Per įrankį dvasia įeina ten, kur ji negali įeiti per kūną. Įrankio sukūrimas yra pirmas žmogaus dvasios galybės ženklas. *Įrankis pagelbsti dvasiai ne tik objektyvuotis gamtoje, bet ir iš gamtos išsivaduoti.* Kai dvasia veikia tik per kūną, o kūnas paklūsta gamtai visu plotu, dvasia tuo pačiu yra gamtos absorbuojama. Kai ji pradeda veikti per įrankį, ji ištraukia kūną iš gamtos valdžios ir per jį patį iš josios išsilaisvina. *M. Scheleris* yra teisingai pasakęs, kad „žmogaus įrankiai ir mašinos vis daugiau ir daugiau duoda laisvo laiko Dievo kontempliacijai ir Dievo meilei"[20]. *Įrankis yra pirmutinė materialinė sąlyga idealinei kultūrai.* Šiuo atžvilgiu pradinė kultūra iš tikro buvo pagrindo kultūra, nes įrankių sukūrimu čia buvo padėti pamatai visai aukštesnei kultūrai.

3. Pradinės kultūros dvasinis šonas

Dvasinė pirminių žmonių kultūra yra žymiai pralenkusi materialinę kultūrą. *Dvasinės kultūros esmė yra dvasios įsigalėjimas fizinėje žmogaus prigimtyje.* Galimas daiktas, kad pirminio žmogaus prigimtis dar nebuvo tiek atsipalaidavusi nuo dvasinio principo, kiek tai įvyko vėliau, ir todėl dvasinės kultūros kūrimas čia ėjo žymiai sparčiau kaip kamieno kultūros metu. Šiandien evoliucionistinės mokyklos tvirtinimas, kad pirminis žmogus

[20] Vom Umsturz der Werte, I, 296 p. Leipzig, ^{2}1919.

esąs artimiausias gyvuliui, jau yra *visiškai* sugriautas. Šių dienų etnologijoje vis labiau įsigali pažiūra, kad *dvasinės kultūros atžvilgiu žmonijos plėtotėje esama ne tik pažangos, bet ir atžangos.* Lyginant pradinę kultūrą su kamieno kultūra, tokia atžanga kaip tik ir yra pastebima. Pradinio žmogaus dvasinė kultūra, bent savo pradmenyse, yra tokia, prie kurios žmonija grįžo tik po ilgų klaidžiojimų ir skaudžių patyrimų. Atskirų sričių pavyzdžiai patvirtins šitą bendrą teigimą.

a. Šeima

Šeimos gyvenimas yra pirmas žingsnis iš gamtos į kultūrą. Šeimoje susibėga stiprūs įgimtieji polinkiai ir sykiu stiprūs dvasios reikalavimai. Kaip šitie du pradai santykiuoja su vienas antru, katro primatas pradeda imti viršų šeimos gyvenime, nuo to pareina ir tolimesnė dažnai visos dvasinės kultūros išaugimo eiga. Evoliucionistinės mokyklos šalininkai buvo smarkiai pabrėžę įgimtųjų polinkių persvarą ir beveik vienintelį viešpatavimą pradinės šeimos gyvenime. Promiskuitetas, poligamija ir monogamija jiems buvo aiškūs šeimos plėtotės tarpsniai. Tuo tarpu šių dienų etnologija jau yra šituos tarpsnius atsukusi atvirkščia kryptimi. Žmonija žengia ne iš promiskuiteto per poligamiją į monogamiją, bet *iš monogamijos per poligamiją prie promiskuiteto,* jei prisiminsime moderniųjų laikų teorijas ir vis labiau įsigalinčią panseksualizmo dvasią. „Žiaurios fantazijos,— sako W. Schmidtas,— apie seniausias vedybų formas, kai vyras, pagautas kūninės aistros, pagrobia jėga moterį ir buože daužo tuos, kurie jam pasipriešina, šiandien jau nebeišsilaiko"[21].

Pats pradinės šeimos *sudarymas* yra nuostabiai žmogiškas ir paprastas. Du žmones moterystėn suveda ne kas kita kaip abiejų išvidinis palinkimas. W. Schmidtas pasakoja daugybę pavyzdžių, kurie įrodo, kad pradinėje kultūroje mergaitė laisvai teka už to, kuris jai patinka, kad jaunikaitis, norėdamas vesti, visų pirma turi gauti mergaitės sutikimą, tik paskui kalbėtis su josios tėvais[22]. Nei žmonos pirkimo, nei josios pagrobimo pradinė kultūra nežino. Šitie papročiai yra jaunesniųjų kultūrų pa-

[21] Völker und Kulturen, III, 159—160 p.
[22] Op. cit., 160 p.

daras. Žmogaus asmens laisvė moterystę sudarant čia yra aiškiai ir gražiai gerbiama.

Pradinė moterystės gyvenimo *forma* yra griežtai *monogaminė*. Ji yra iš esmės priešinga kiekvienam evoliucionistinės mokyklos teigimui. Jeigu pasitaiko išimčių, tai jos dažniausiai yra skoliniai iš jaunesniųjų kultūrų, ypač iš totemistinio ciklo, su kuriuo pradinės kultūros tautos ne kartą yra susidūrusios savo gyvenimo eigoje. Šitas griežtas pradinės šeimos monogamiškumas yra tvirtas įrodymas, kaip *pati žmogaus prigimtis, jeigu ji tik nėra paliesta išsigimusių tradicijų, savaimingai susikuria tokią moterystės formą, kurią skelbia Apreiškimas ir už kurią kovoja visų amžių geriausios dvasios žmonės.* Čia taip pat matyti, kad *Apreiškimo skelbiama moterystės forma yra ne kas kita kaip tik pozityvus ir įsakmus parodymas bei atskleidimas to, kas glūdi pačioje žmogaus prigimtyje ir kas amžių bėgyje esti aptemdoma bei iškreipiama.*

Tas pat reikia pasakyti ir apie moterystės *patvarumą*. Sykį sudaryta moterystė, ypač jei atsiranda vaikų, pradinėje kultūroje yra laikoma pastovia ir neišardoma. Taip pat yra griežtai saugojama moterystės ištikimybė[23]. Svetimoteriavimas yra dažniausiai baudžiamas abiejų pusių mirtimi. Visi, kurie tik bent truputį pažįsta pradinės kultūros šeimą, negali atsistebėti vienu dalyku: iš kur galėjo praėjusiame šimtmetyje kilti promiskuiteto idėja?

Ieškodami pagrindinės priežasties, dėl ko pradinė šeima yra tokia gryna ir tokia žmogiška, palyginus ją su jaunesniųjų kultūrų šeima, turėsime pripažinti, kad *šito grynumo ir žmoniškumo versmė yra vyro ir moters vienodas traktavimas visame pradinės kultūros gyvenime.* Lyčių vaidmuo gyvenimo srityse čia yra laikomas lygios vertės, kad ir nelygios formos. Beįrods, kaip matėme kalbėdami apie pradinės kultūros ūkį, darbai jau yra pasidalinę ir pradinėje kultūroje. Bet jie yra pasidalinę pagal vidines kiekvienos lyties savybes. Jie nėra viršinių aplinkybių padaras ir nereiškia vienos arba antros lyties primato. Moteris rūpinasi savo padangte ir augmeniniu maistu. Bet dėl to ji nėra niekinama. Tapusi motina, ji įgyja net ypatingų teisių. Motinos autoritetas pradinėje šeimoje yra labai didelis. *Lyčių dvasia pradi-*

[23] Gražių pavyzdžių, kaip jaunimas šiam reikalui yra auklėjamas, rasime kalbėdami apie iniciacijas.

nėje kultūroje dar gyvena artimoje sintezėje, ir iš šitos sintezės kaip tik kyla moterystės ir apskritai šeimos gyvenimo savybės: laisvas suėjimas moterystėn, monogamija, moterystės patvarumas ir ištikimumas.

b. Ugdymas

Dėl tvarkingo moterystės gyvenimo gimdytojų santykiai su vaikais tampa labai vidiniai, tuo būdu esti padedamas geras ugdymui pagrindas. Berods, ugdymas pradinės kultūros gyvenime yra daugiau auginimas kaip auklėjimas arba lavinimas. Vis dėlto būtų per siaura visą primityviųjų ugdymą suvesti tik į auginamąją funkciją. Kad ir auginamasis pobūdis yra žymus, bet tikrojo auklėjimo pradmenų jau yra labai aiškių. Lavinimo funkcija primityviųjų ugdyme gal labiau yra apleista kaip kuri kita. Etnologija žino tik vieną pavyzdį, kur mokymas esti atliekamas sistemingai. Tai medaus rinkimas Ceilono vedų tautoje. Šitas darbas yra labai sunkus ir pavojingas. Jis reikalauja daug drąsos ir apsukrumo. Be to, medus yra svarbiausias vedų valgis ir mainų objektas. Todėl jį rinkti moko smulkmeniškai ir sistemingai. Tuo tarpu visa kita vaikai mokosi patys pavyzdžiu ir pamėgdžiojimu.

Ieškodami motyvų, kurie pirminį žmogų verčia ugdyti savo vaikus, rasime jų keletą. Visų *pirma ugdymas* yra išgyvenamas *kaip gyvenimo būtinybė.* Jaunos kultūros būtis labai priklauso viršinių aplinkybių. Vaikai gali gyventi tik tada, kai jie yra išugdyti. Tai pareiga *vaikų* atžvilgiu. Šalia jos, pirminis žmogus jaučia pareigą ir *bendruomenės* atžvilgiu, nes ugdymas patikrina ir bendruomenės išlikimą. Šalia šių motyvų, galima aiškiai pastebėti ir *religinis* motyvas. *Pirmiausia žmogus ugdymą išgyvena ir kaip Aukščiausios Būtybės įsakymą.* Todėl *A. Maironas* teisingai sako, kad „nors ugdymas yra pakreiptas utilitaristine linkme, vis dėlto jis yra suprantamas ir kaip šventos pareigos įvykdymas"[24]. Vadinasi, pirminio žmogaus ugdymas nėra tik instinktyvus jausmas ir instinktyvus noras rūpintis jaunąja karta, ką pastebime gyvulių pasaulyje. Šalia šio pedagoginio instinkto, pirminis žmogus labai aiškiai apreiškia ir peda-

[24] Eine Untersuchung über die Erziehung bei den primitiven Völkern der niederen Jäger und Sammler, 84 p. Steyl, 1928.

goginę meilę, kuri jau yra dvasios padaras: iš dvasios kilęs ir į dvasią krypstąs.

Ugdymo *veikėjai* pradinėje kultūroje pirmoje eilėje yra gimdytojai, paskui giminės ir vyresnieji. Bendruomenės reikšmė čia yra didelė. Bet ji ugdo nesąmoningai. Čia ji turi visai kitokios įtakos kaip, pav., totemistiniame cikle, kur yra vadinamieji jaunimo namai. Bendruomeninis pradas pradinėje kultūroje pasirodo iniciacijose, apie kurias kalbėsime netrukus. Mokytojų ir specialistų auklėtojų pradinė kultūra neturi. Kaip apskritai pradinėje kultūroje nėra profesijų, taip nėra nei pedagoginės profesijos.

Ugdymo *tikslai* pradinės kultūros ugdyme tokie: kūno išaugimas, įsigijimas gyvenimo praktikai reikalingų žinių ir sugebėjimų, klusnumas ir pagarba tėvams bei senesniesiems, tiesa, susivaldymas ir altruizmas. Pagrindinės ugdymo *priemonės* yra: pagyrimas, papeikimas ir bausmė. Ugdymo *metodas* yra savaimingas pasisavinimas, arba asimiliacija. Ugdymo *motyvai:* vaiko ir bendruomenės gerovė bei Aukščiausios Būtybės reikalavimas.

Šalia šitos bendros ugdymo charakteristikos, reikia skyrium paminėti vieną specialią pradinės kultūros ugdymo sritį, būtent *iniciacijas. Iniciacijomis yra vadinamos ypatingos apeigos, kuriomis jaunimas yra įvedamas į suaugusiųjų gyvenimą ir supažindinamas su jo principais bei paslaptimis.* Kol vaikas auga, tol daugiausia rūpinamasi jo kūnu. Tuo tarpu iniciacijos yra tarsi dvasinis viso ugdymo atbaigimas. Čia pasirodo, kad pradinės kultūros žmonės supranta, jog vienas tik kūno išaugimas dar nepadaro žmogaus suaugusio, kad reikia dar ir dvasią subrandinti tam tikra mistine, magine, vadinasi, *aukštesne įtaka.* Tik tada žmogus turi teisę dalyvauti suaugusiųjų gyvenime. Todėl iniciacijos susideda iš iškilmingų ir dažnai paslaptingų švenčių bei ceremonijų, kuriose glūdi įterpta visa giminės struktūra, jos pasaulėvaizdis ir pasaulėžiūra, jos dorovė ir religija. Visas šitas dvasinis giminės turtas iniciacijų metu esti atveriamas jaunimui, jam perteikiamas ir pavedamas saugoti bei perteikti toliau. Iniciacijos yra tarsi savotiški naujokynai, kuriuose jaunimas esti parengiamas rimtiems gyvenimo žygiams. Iniciacijomis ugdymas baigiasi. Dabar jaunimo niekas jau nebežiūri ir nebeauklėja. Jis jau pats atsako už savo veiksmus ir už visą savo gyvenimą.

Iniciacijos turi trejetą pagrindinių momentų: *teorinį,*

praktinį ir *asketinį*. Teorinis momentas apima pamokymus, kurie yra duodami jaunimui iniciacijų metu ir kurie liečia svarbiausias gyvenimo sritis. Teorinio momento ilgumas ne visur yra vienodas. Ugnies Žemėje jis būna tik pačios šventės metu. Tuo tarpu Australijoje jis trunka ištisus mėnesius, kol galop vyresnieji įsitikina, kad jaunimas jau pakankamai yra supratęs giminės pareigas ir principus.

Pagrindinė iniciacijos teorinio momento mintis yra *padaryti iš kandidato į suaugusius gerą žmogų*. Svarbiausi nurodymai yra tokie: 1) neribotas altruizmas, tarpusavis pasigelbėjimas ir senelių, vaikų bei ligonių priežiūra; 2) vyresniesiems ir gimdytojams pagarba; 3) darbštumas ir ištikimumas; 4) širdies gerumas ir draugiškumas; 5) taikingas gyvenimas moterystėje.

Pavyzdžiai gali parodyti, kokios aukštos moralės ir kilnios dvasios yra persunkti šitie pamokymai. „Jei tu netrukus vesi ir turėsi palapinę,— kalbama jaunimui,— ir jei pas tave ateis kitas ir ims tavo sraigių, žuvų ar vėžių, kurie kepa ugnyje, tu neturi pykti. Atvirkščiai, tu turi dėl to džiaugtis, nes tau garbė, jei svetimas tavo palapinėje valgo. Jei esi lauke ir matai aklą žmogų, kuris neranda kelio, imk jį su savimi ir nuvesk ten, kur jis nori. Jei girdi lauke verkiantį vaiką, kurį gimdytojai pametė, išeik, paimk jį ant rankų ir nunešk gimdytojams atgal. Taip turi daryti ir tada, net jei tas vaikas būtų tavo priešo. Vaikas juk nekaltas, jei judu negalite sugyventi. Jei tu nuneši savo priešui vaiką, jis tai pastebės ir bus tau dėkingas. Jis sakys: tasai negali būti blogas žmogus, ir judu susitaikinsite kaip pridera. Tu neturi užmušti jokio žmogaus, nes kitaip ir tave nudės kaip šunį. Jei negali sugyventi su žmona, nemušk jos, bet geriau pamesk. Tu neturi vogti, nes kas vagia, yra kito nekenčiamas. Kai kalba seni žmonės, klausyk dėmesingai, kad ir tau būtų nuobodu, nes ir tu būsi senas, ir tau bus nemalonu, kai jaunimas tavęs neklausys".

Praktinis iniciacijų momentas susideda iš tam tikrų darbų, kuriuos jaunimas turi atlikti vyresniųjų prižiūrimas. Berniukai eina su vyrais į laukus, mokosi svaidyti ietis, statyti spąstus, gaudyti žvėris ir t. t. Mergaitės eina su moterimis į mišką rinkti uogų ir vaisių. Jos mokosi taip pat pinti krepšius, pasigaminti drabužius ir visa kita, kas yra pavesta moteriai. Berods, visų šitų darbų jaunimas esti pramokęs ir iki iniciacijų. Šiuo metu jų

žinios tik papildomos ir nukreipiamos tiesiog į praktinį gyvenimą. Iki tol jaunimo darbai buvo tik žaidimas. Dabar prasideda rimtas ir sunkus darbas.

Asketinis iniciacijų momentas yra skiriamas specialiai doriniam jaunimo paruošimui. Jis susideda iš įvairių praktikų, kurios grūdina valią ir auklėja jauno žmogaus būdą. Beveik visose pradinėse tautose jaunimas iniciacijų metu turi pasninkauti, būti klusnus, ramus. Lytys šiuo metu yra visiškai perskiriamos. Jų gyvenimo uždaviniai yra kitokie, todėl jos ir rengiamos yra skyrium.

Mergaičių asketinis parengimas yra savotiškesnis ir dar ryškesnis kaip berniukų. Čia galima pastebėti tai, ko naujųjų laikų pedagogai reikalauja iš mergaičių auklėjimo. Kai tik mergaitė subręsta ir kai jai pasirodo pirmosios menstruacijos, josios auklėjimu pradinės tautos ypatingai rūpinasi ir jai įsako įvairių asketinių pratybų. Senesnės moterys supažindina mergaites su motinos ir žmonos pareigomis. Menstruacijos dienomis yra reikalaujama, kad mergaitė būtų susitelkusi, kad visus darbus taip lygiai stropiai dirbtų, kaip ir pirma, pasninkautų, tylėtų, nesidairytų aplinkui, kad padėtų savo kaimynėms ir apskritai kad būtų pasirengusi patarnauti. „Tu turi,— sakoma mergaitėms,— keltis anksti rytą. Vatauneiva (Aukščiausios Būtybės vardas Ugnies Žemėje) tave mato, tingine! Vatauneiva tave nubaus, tu anksti mirsi, jei būsi miegalė. Tu turi būti visados pasirengusi atnešti vandens ir malkų ir prižiūrėti ugnį. Žiūrėk, kad padėtum senoms moterims ir mergaitėms, jei joms ko trūksta. Kai ištekėsi, būk savo vyrui klusni ir ištikima žmona. Jei vyras tave pamirštų ir nueitų su kita moterimi, nemanyk, kad tu gali eiti taip pat su kitu vyru. Tu kantriai luktelk. Anksčiau ar vėliau tavo vyras susipras ir grįš pas tave. Ir jei ras, kad tu, nieko nepaisydama, buvai jam ištikima, tuomet jis bus tau dėkingas ir džiaugsis, ir judu vėl gyvensite ramybėje. Nešūkauk dėl niekų, nepasakok visko kitiems, ką girdėjai, nes tuo kitus sukiršinsi".

c. Visuomeninis gyvenimas

Pradinėje kultūroje su visuomeniniu gyvenimu ir su jo institucijomis žmogus visų pirma susiduria iniciacijų metu. *Todėl iniciacijos yra ne tik ugdymo atbai-*

gimas, bet drauge įvedimas ir į visuomeninį-valstybinį gyvenimą. Pats šitas gyvenimas ir jo formos yra paprastos, nors kartu labai reikšmingos ir prasmingos. Pradinės kultūros valstybė atsiremia į šeimą ir į šeimų sambūrius. Etnologija šiandien dar neturi įrodymų, kad šeimų sambūriai savo ruožtu būtų susitelkę dar į didesnes sąjungas ir būtų valdomi vieno viršininko. Iš pradinės kultūros tautų tik andamanezičiai turi kažką panašaus. Atrodo, kad ten ištisos giminės turi savo vadą, kuris sykiu su žmona naudojasi ypatingomis privilegijomis ir teisėmis, nedirba paprastų darbų, nes juos jam atlieka nevedę vyrai ir netekėjusios moterys.

Visose kitose tautose tokių vadų ir viršininkų etnologija negali įrodyti. Taip pat atskirų šeimų sambūrių viršininkai niekados neturi didelės valdžios. Visuose svarbesniuose reikaluose jie turi pasiklausti senesniųjų nuomonės ir jų pritarimo. Tokio viršininko santykį su senesniųjų taryba W. Schmidtas lygina su seimo ir jo pirmininko santykiais[25]. Seimo pirmininkas tarybą tvarko, bet ne sprendžia. *Pradinės valstybės viršininko autoritetas yra pagrįstas jo asmens ypatybių pranašumu.* Jis yra paprastai iškilęs savo drąsa, savo apsukrumu, orientacija ir sumanumu. Tai nėra kokio aristokratinio luomo atstovai. Luomų pradinėje kultūroje visiškai nėra. Luomams susidaryti pradinės kultūros gyvenimas yra visiškai nepalankus. Turtas čia, kaip buvo minėta, daugiau yra šeimos arba šeimų sambūrio nuosavybė kaip individo. Iš kito šono, šitas turtas daugiausia yra maisto atsarga, kuri nėra ir negali būti didelė. Todėl turtingųjų ir vargšų versmė pradinėje kultūroje yra beveik panaikinta. Čia nėra jokių progų praturtėti ir tuo būdu įsigyti didesnės valdžios.

Nesant luomų, nėra pavojaus vieniems iškilti ir pavergti kitus. *Todėl pradinės kultūros gyvenime vergija* — net ir paprasčiausiu pavidalu — *nėra žinoma.* Nežinomi nė su jąja surišti papročiai, tokie kaip žmonių medžioklė ir prekyba, mergaičių grobimas, žiaurus elgesys su pavergtaisiais ir t.t. Laisvės meilė yra ryški visų pradinės kultūros žmonių ypatybė, ir šitos laisvės per daug nesuvaržo nei šeimų sambūrio viršininkai, nei senesniųjų tarybos. Kariniai žygiai vieno šeimų sambūrio prieš kitą yra didelė retenybė. Pradinės kultūros žmonės neturi jo-

[25] Plg. Völker und Kulturen, 178 p.

kių nedraugingų jausmų svetimiesiems. Atvirkščiai, kaip jau buvo minėta, iniciacijų metu įdiegiama svetimųjų pagarba ir vaišingumas. Todėl pradinės kultūros valstybėlių, jei jas taip galima pavadinti, santykius etnologija vaizduoja labai taikingai, tiesiog net idiliškai.

Altruizmas yra pagrindinė visuomeninio pradinės kultūros gyvenimo taisyklė. Apie jokį *homo homini lupus* pradinėje kultūroje negali būti nė kalbos. Atvirkščiai, *socialinė pagalba ten yra tokia, iš kurios galėtų daug ko pasimokyti ir mūsų dienų karitatyvinis veikimas.* Rūpinimasis šeima, vaikais, silpnaisiais, ligoniais ir pasenusiais yra labai išaugęs ir sutinkamas visose pradinės kultūros tautose. Apie jokį silpnų berniukų ar mergaičių išmetimą arba senesniųjų žudymą, kas sutinkama kamieno kultūros tautose, pradinėje kultūroje visiškai negirdėti. Etnologai pasakoja apie tokius socialinės meilės darbus, kurie parodo didelį visų silpnesniųjų gerbimą ir jais rūpinimąsi. *A. W. Howittas*, geriausiai pažįstąs pietų Australijos primityviuosius, rašo, kad jis matęs,kaip Delebura giminėje viena negalinti paeiti senelė buvo jos giminės vyrų iš eilės nešiojama ligi pat josios mirties. Mirė ji sulaukusi 60 metų amžiaus. Taip pat dažnai pasitaiko, kad grįžusieji iš medžioklės grobį pasidalina visi lygiomis, kad nebūtų skriaudos tiems, kurie turėjo mažesnį pasisekimą.

Norint trumpai charakterizuoti visuomeninį pradinės kultūros gyvenimą, galima būtų pasakyti, kad *jis yra išplėstas šeimyninis gyvenimas su visomis savo ypatybėmis, su savo dėsniais, su savo paprastumu ir siaurumu.* Jis nėra demokratiškas tąja prasme, kad čia kiekvienas individas kištųsi į jo santvarką. Čia vis dėlto yra viršininkai tie, kurie yra pralenkę kitus arba savo amžiumi, arba kitomis brangintinomis asmens savybėmis. Bet, iš kito šono, čia nėra nė despotiškos vado diktatūros, kuri randama kamieno kultūros valstybėje. *Tai, pasakytume, patriarchalinė santvarka, kur vadas arba senesniųjų taryba vykdo tėvo funkcijas ir turi tėvo autoritetą bei valdžią sykiu su tėviškąja meile bei rūpestingumu.*

* * *

Visuomeninio gyvenimo apžvalga mes baigiame pradinės kultūros charakteristiką. Ji dar nėra pilna. Jai dar

trūksta doros ir religijos. Bet tai, iš vieno šono, yra labai platūs dalykai, iš antro — jie neįeina tiesioginiu būdu į kultūros filosofijos sritį. *Religija, vis tiek ar ji bus net ir primityvi, yra aukštesnis dalykas už kultūrą ir todėl negali būti kultūros filosofijos objektas.* Ją todėl čia ir praleidžiame. Gal kada nors pasitaikys progos panagrinėti pirminės religijos pagrindus, tuomet pradinės kultūros religija bus viena iš grindžiamųjų.

Trumpai sutraukiant visa, kas iki šiol buvo pasakyta apie pradinę kultūrą, galima būtų jos svarbiausias žymes taip apibūdinti:

1. Pradinės kultūros ūkis yra pasisavinamasis ir šeimyninis. Jame darbas yra padalintas tarp vyro ir moters pagal vidines jų dvasios savybes.

2. Pradinės kultūros technika yra ūkiško pobūdžio. Ugnies naudojimas ir įrankių sukūrimas yra pagrindas aukštesnėms kultūros lytims atsirasti ir susiformuoti. Šiuo atžvilgiu pradinė kultūra yra pagrindo kultūra.

3. Pradinės kultūros šeima yra laisvai sudaroma, monogaminė ir patvari. Vyro ir moters teisės yra lygios, kad ir jų funkcijos yra skirtingos. Nei vyriškosios, nei moteriškosios lyties primato pradinėje šeimoje nėra.

4. Pradinės kultūros ugdymas yra drauge reikalo ir pareigos funkcija. Asimiliacinis ugdymo pobūdis yra vyraujantis, nors auklėjimo momentas taip pat labai ryškus, ypač iniciacijų metu.

5. Pradinės kultūros visuomeninis gyvenimas reiškiasi šeimų sambūriais. Šitie sambūriai yra tvarkomi patriarchaliniu būdu.

II. PRADINĖS KULTŪROS TARPSNIAI

Jau esame minėję, kad pradinė kultūra yra skirstoma į tris tarpsnius: ankstyvąjį, vidurinį ir vėlyvąjį. Apie pirmą mes nieko nežinome. Jis sudaro pačią pirmutinę ir pačią ankstyviausią žmonijos kultūrą. Bet šitos kultūros mes neturime jokių pėdsakų. Todėl mums reikia pasitenkinti panagrinėjus tik vidurinį ir vėlyvąjį tarpsnį.

1. Vidurinis tarpsnis: pigmėjų kultūra

Pati seniausia mums žinoma kultūra yra *pigmėjų, arba medžio, kultūra.* Josios įtvirtintojas etnologijoje ir gynė-

jas yra W. *Schmidtas*[26]. Remdamasis tuo, kad pigmėjų tautelės yra nustumtos į mažiausiai derlingas ir sunkiai prieinamas vietas, kad visas jų gyvenimas negali būti išvestas iš aplinkinių tautų, nes šių pastarųjų jis yra žymiai menkesnis, ypač dvasinės kultūros atžvilgiu, kad tarp pigmėjų tautelių kultūros yra labai didelių panašumų, kurie negali būti išaiškinti atsitiktinėmis aplinkybėmis, bet suponuoja vieningumą, Schmidtas padarė visai logišką išvadą, kad *pigmėjai yra atskiras kultūros ciklas ir kad šitas ciklas yra seniausias iš visų žinomų kultūrų*. Berods, Schmidtas norėjo įrodyti, kad pigmėjai yra tikrieji žmonijos protėviai, kad jie yra *pirmieji* žemės gyventojai, kad norėdami žinoti, kaip gyveno pirmasis žmogus, mes turime kreiptis į pigmėjus. Patys naujausi tyrinėjimai kiek pataisė šią Schmidto pažiūrą. Naujausioji etnologija nedrįsta teigti, kad pigmėjai iš tikro yra buvę mūsų protėviai. Galimas daiktas, kad pigmėjų kultūra yra tolimesnio žmonijos plėtojimosi padaras. Todėl etnologai labiau linksta pigmėjų kultūrą laikyti *viduriniu* pradinės kultūros tarpsniu kaip pačiu ankstyvuoju.

Vis dėlto niekur nėra įrodyta, kad antrasis Schmidto teigimas, esą pigmėjai yra seniausia mums žinoma žmonių giminė, būtų neteisingas. Atvirkščiai, ši pažiūra yra vis labiau patvirtinama. Tiesa, šiandien neneigiama, kad pigmėjų kultūroje esama nemaža skolinių. Vis dėlto, „be jų, dar yra ištisa eilė kultūros gėrybių, kurios gali būti vadinamos pigmėjų kultūra"[27],— sako *Schebesta*. Tą patį patvirtina ir *O. Menghinas*. Jis sako, kad „religinio ir socialinio pigmėjų gyvenimo visuma mums atskleidžia tokių žymių, kurių negalima išvesti iš susilietimo su aplinkinėmis tautomis ir kurios net yra griežtai priešingos aplinkai. Dėl to pigmėjų kultūrą, kaip pastovų kultūros ciklą, tik tas gali iš pasaulio pašalinti, kas įrodys, kad šitų savybių visumoje nėra. Bet šitoks įrodymas dar niekam nėra pasisekęs"[28]. Tas pats Menghinas, vesdamas paralelę tarp pigmėjų ir mikrolitinės kultūros, pastebi, kad „Schmidto pigmėjų teoriją archeologinė medžiaga esmiškai patvirtina. Čia esama tam tikrų pataisų, bet visumoje ji yra teisinga"[29]. Pigmėjų kultūrą galima visai tikrai laikyti esant seniausia,

[26] Plg. Die Stellung der Pygmäen-Völker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart, 1910.

[27] Forschungen und Fortschritte, 303 p.

[28] Weltgeschichte der Steinzeit, 483 p.

[29] Op. cit., 491—492 p.

kad ir ne pačia pirmąja, žmonijos kultūra.

Pigmėjų kultūra yra charakteringa visomis tomis žymėmis, kurias iškėlėme kalbėdami apie bendrąjį pradinės kultūros pobūdį. Čia iškelsime tik vieną kitą *viršinę* žymę, kuri yra charakteringa pigmėjų ciklui.

Pigmėjų, kaip ir visos pradinės kultūros, ūkis yra pasisavinamasis. Jie minta tuo, ką randa, dar nesugebėdami gamtos dalykų perdirbti. Nei žemės nedirba, nei gyvulių neaugina. Dalis pigmėjų moka ugnį pasigaminti. Bet didelė dalis nemoka, todėl ugnį nešiojasi visur, kur tik keliauja. Ugnies vertinimas ir josios kilmės aiškinimas yra apvilktas padavimais ir legendomis. Lankas ir strėlė yra, dažnai sakoma, charakteringiausia pigmėjų kultūros išraiška. Sugebėjimas šaudyti iš lanko jau buvo žinomas ir senovėje. Graikų gydytojas *Ktesijas* (400 m. pr. Kr.) rašė, kad 3000 nykštukų tarnauja Indijos karaliui dėl savo sugebėjimo šaudyti iš lanko. Kai kurie etnologai linksta manyti, kad lankas yra specialiai pigmėjų išradimas, nors *Schebesta* neseniai surado Afrikos pigmėjų, kurie buvo ginkluoti tik ietimis[30]. Galimas daiktas, kad įvairios gyvenimo aplinkybės priverte šituos pigmėjus pamesti savo pirminį ginklą, o imtis stipresnio — ieties. Taip pat galima prileisti, kad ietis yra skolinys iš didžiaūgių negrų.

Savo kūno pigmėjai nepuošia, netepa ir netatuiruoja. Jie gyvena palapinėse, kurios jiems tarnauja tik užuovėja arba apsauga nuo lietaus. Palapinės yra pusiau arba visai apvalios. Įrankiai ir indai gaminami iš medžio, kaulo ir sraigių kiautų. Akmuo vartojamas labai retai, ir jo apdirbimas dar labai grubus. Muzikos ir apskritai meno beveik nėra, nors spalvos ir ritmas juos labai džiugina. Socialiniai santykiai paprasti, tiesūs. Privatinė nuosavybė, ypač judomojo turto, pripažįstama ir praktikuojama. Atskirų giminių gyvenimo ir maitinimosi vietos aiškiai atskirtos. Vagysčių beveik niekados nepasitaiko. Moterystė, kai atsiranda vaikų, paprastai nėra išardoma. Ji yra monogaminė. Giminių vedybos draudžiamos. Mirusieji gerbiami ir laidojami žemėje. Tikėjimas į vieną Aukščiausią Būtybę yra sutinkamas visur. Šitai Būtybei yra aukojamos aukos, ypač vadinamosios *pirmonių aukos*.

O. *Menghinas* pigmėjų kultūrą vadina medžio kultūra[31]. Paprastai archeologijoje yra manoma, kad pirmoji

[30] Plg. O. *Menghin*. Op. cit., 596 p.

[31] Op. cit., ibid.

žmogaus kultūra buvusi *akmens* kultūra, kad paskui ėjusi *bronzos* ir galop *geležies* kultūra. Menghinas stoja prieš tokią pažiūrą ir teigia, kad žmogus savo gyvenimo pradžioje visų pirma naudojosi pačios gamtos pagamintais arba bent pradėtais įrankiais iš medžio ir kaulų. Archeologiškai šitą pažiūrą įrodyti yra sunku, nes medžio kultūros palaikų žemėje kaip ir nerandama. Sakome „kaip ir", nes vis dėlto šiokių tokių žymių esama, ir jos leidžia net grynai archeologiškai spėti apie pačią pirmąją medžio kultūrą[32]. Etnologija šitą pažiūrą patvirtina žymiai geriau. Pigmėjų kultūra, kaip minėjome, yra laikoma seniausia kultūra. Tuo tarpu pigmėjai savo įrankiams vartoja ne akmenį, bet medį ir kaulą. Tai kaip tik ir leidžia Menghinui pigmėjų kultūrą laikyti esant medžio kultūra ir medžio kultūrą statyti pirmoje žmonijos kultūrų eilėje.

Pagrindinė pigmėjų kultūros savybė yra *nuostabus jų sugebėjimas prisitaikinti prie įvairiausių sąlygų ir aplinkybių.* Tik šito sugebėjimo dėka jie galėjo išlikti tūkstančius metų, būdami nustumti į tolimiausius mūsų planetos užkampius. Šitas sugebėjimas taip pat yra ir jų kultūros skurdumo priežastis. „Šitie nykštukai,— sako *A. Padtbergas,*— nėra pusiau gyvuliški arba neatbaigti žmonės. Menkas jų kultūros lobis kyla ne tiek iš jų nesugebėjimo, kiek iš vaikiško pasitenkinusio reikalavimų nebuvimo. Pasak visų, jie yra net gyvo būdo, budrios dvasios, kuri nuostabiai gerai jaučiasi ją globiančioje gamtoje". Pigmėjų gyvenime mes užčiumpame tarsi liekanas to pirminio žmogaus dvasios santykiavimo su gamta, kada dvasia dar nesijautė esanti gamtos antitezė. Pigmėjų gyvenime dvasia tarsi užmiršta, kad ji yra ištremta į puolusį pasaulį, kurį ji turi apvaldyti, perkeisti ir patobulinti. Linksmas pasitenkinimas tuo, kas yra, džiaugsmingas santykiavimas su aplinka nežadina, žinoma, noro šitą aplinką apvaldyti, ją palenkti savo reikalavimams, nes šitie reikalavimai čia yra dar labai kuklūs. Todėl pigmėjų kultūra yra labai menka, ypač materialiniu atžvilgiu. Užtat jų kultūroje mes randame tai, ko jau nėra vėlyvesniuose kultūros cikluose, būtent *vidinį dvasios ryšį su gamta. Gamtos ir dvasios dualizmo pigmėjų gyvenime dar nėra arba jis yra dar labai nežymus.* Iš šito dualizmo nebuvimo plaukia kultūros tragikos nebuvimas, bet sykiu ir kultūrinis nevaisingumas. Kultūros filosofijai pigmėjų kultūra yra reikšminga kaip dvasios ir gamtos vieningumo pavyzdys.

[32] Op. cit., 89—91 p.

2. *Vėlyvasis tarpsnis*

Vėlyvasis pradinės kultūros tarpsnis yra jau savotiškas pigmėjų kultūros išsiplėtojimas, kuriame galima pastebėti tam tikrų skilimo ženklų. Atrodo, kad vieninga žmonijos sąmonė ir net vieningas fizinis tipas pradeda išplėtoti vidines savo užuomazgas, sukurdamas tuo būdu atskirus žmogaus nusiteikimus, atskiras dvasines jo struktūras, iš kurių kyla ir skirtingi kultūros tipai. Tiesa, šitas skilimas vėlyvajame pradinės kultūros tarpsnyje dar nėra labai gilus. Visi šito tarpsnio tipai dar turi labai daug bendrų žymių. Visi jie dar neišeina iš bendrųjų pradinės kultūros rėmų. Vis dėlto pačiuose jų pagrinduose jau formuojasi savotiškos lytys, kurios vėliau pasireiškė labai skirtingais pavidalais ir nulėmė atskirų pasaulio šalių ir atskirų tautų istoriją viena arba kita kryptimi.

Jau įvade buvo minėta, kad dabartinė etnologija vėlyvąjį pradinės kultūros periodą skirsto į tris pagrindinius tipus: *eskimoidų kultūra, tasmanoidų kultūra* ir *australoidų kultūra*. Šitą suskirstymą yra parėmęs ir *O. Menghinas*, kurio atskirų tipų charakteristikomis čia ir pasinaudosime.

a. Eskimoidų kultūra

Eskimoidų kultūra etnologijoje yra suprantama kaip senųjų eskimų kultūra dar prieš jiems susisiekiant su žiemvakarių indėnų kultūra. Šitas susisiekimas pagimdė *naująją* eskimų kultūrą, kuri jau yra mišinys ir mūsų problemai neturi pirmaeilės reikšmės. Šitoje kultūroje yra nemaža totemistinių, matriarchatinių ir nomadinių priemaišų. Vis dėlto nomadiniai elementai vyrauja; tai leidžia spėti, kad senoji eskimų kultūra yra turėjusi nomadinio pobūdžio[33].

Svarbiausia eskimoidų kultūros mitybos versmė yra medžioklė ir žvejyba. Medžiojama ietim, nors manoma, kad lankas senovėje taip pat buvęs jiems pažįstamas. Ugnis yra ne tik vartojama, bet mokama ir pasigaminti. Šiam reikalui ji išskeliama iš akmens arba gaunama sukinėjant nusmailintą virbą, prispaustą prie medžio gabalo. Svarbiausia ginklams ir įrankiams gaminti medžiaga yra *kaulas*. Medis vartojamas mažiau, o akmuo tik labai retai. Todėl Menghinas visai teisingai eskimoidų kultūrą laiko kaulo kultūra. Indai daromi iš gyvulių kailių. Kailiai taip pat vartojami ir drabužiams.

---

[33] Plg. *op. cit.*, 484—489, 597—599 p.

Dvasinis eskimoidų kultūros šonas dar nėra kaip reikia ištirtas. Bet jau yra žinoma, kad jų šeima yra patriarchalinė, kad jų ugdymas yra labai švelnus, kad santykiai gimdytojų su vaikais yra malonūs. Apskritai dvasinės kultūros atžvilgiu eskimoidų kultūra yra labai panaši į pigmėjų kultūrą. Charakteringa šiai kultūrai vadinamosios *kaulų aukos*. Kaip pigmėjai aukoja savo medžioklės ir augmenų rinkimo pirmuosius laimėjimus, taip eskimai aukoja gyvulių kiaušus ir didesniuosius kaulus.

Eskimoidų kultūra yra nomadinio kultūros ciklo grindėja. Jos, kaip ir nomadinės kultūros, centras yra Žiem. Azijoje. Iš čia eskimoidai sklido pasaulyje trimis grupėmis. Vienos jų grupės dar prieš paskutinę ledų gadynę būta vidurinėje Europoje. Jai atstovauja protolitinė Alpių kaulų kultūra. Bet šita grupė didesnių pėdsakų žmonijos istorijoje nėra palikusi. Antroji grupė buvo nukeliavusi į Indiją, ir taip pat josios šiandien yra tik archeologiniai likučiai. Trečioji grupė pasiekė Ameriką ir čia įsikūrusi turėjo nepaprastos reikšmės visam to kontinento gyvenimui. Vėlesnioji, arba naujoji, eskimų kultūra, kaip totemizmo, matriarchatizmo ir nomadizmo mišinys, apsprendė vėliau visą Žiem. Amerikos indėnų kultūrą.

Apskritai eskimoidų kultūra, kaip ir visas nomadinis kultūros ciklas, į etnologiją yra įvesta tik labai neseniai. Tai yra *W. Schmidto* nuopelnas. Net ir *Graebneris* visą pirminę kultūrą yra dalinęs tik į du ciklu: totemistinį ir matriarchatinį. Tuo tarpu Schmidtas pirmutinis yra įrodęs, kad žmonija yra suskilusi į *tris* kultūros ciklus. Menghinas bando įrodinėti, kad šitas trilypis skilimas yra jau žymu pačioje pradinėje kultūroje. Kaip pirmieji bandymai, šitos pastangos dar nėra visai pavykusios, ypač kas liečia eskimoidų kultūrą. Ji ir paskiau nomadinis kultūros ciklas yra natūralus pradinės kultūros tęsinys, todėl neturi savyje ryškiai skirtingų elementų. Bet, palygintas su kitais ciklais, tuojau parodo aiškų savo pobūdį.

b. Tasmanoidų kultūra

Neseniai išmirusieji tasmaniečiai turėjo savotišką kultūrą, kuri skyrėsi svarbiausiomis savo žymėmis nuo kitų Australijos kontinento gyventojų kultūros. Menghinas mini šias charakteringas tasmanoidų kultūros ypatybes: pasisavinamasis ūkis, sena aštrių įrankių industrija (Klingenindustrie), savotiška pynimo technika, socialetinės

iniciacijų šventės, laidojimas žemėje ir tikėjimas į Dievą Tėvą[34].

Tasmanoidai, kaip ir visa pradinė kultūra, minta tuo, ką randa arba sugauna. Privatinė nuosavybė jų gyvenime taip pat yra ryški. Ugnį pasigamina daugiausia trindami du medžio gabalu. Akmuo kaip įrankių medžiaga tasmanoidų kultūroje yra jau gausiai vartojamas. Čia mes randame pirmus žmonijos žingsnius nuo medžio kultūros prie akmens kultūros. Čia taip pat pasirodo ir aštrių įrankių gamyba, kuri tasmanoidų kultūrą padaro savotišku pradinės kultūros tipu ir atskleidžia jau prasidėjusį žmonijos dvasios diferencijavimąsi.

Tasmanoidai, kaip ir visi kiti pradinės kultūros atstovai, dar yra klajokliai. Monogamija kai kuriose giminėse, kaip Yamana, dar aiški, bet kai kur prasideda ir poligamija. Iniciacijos, kaip minėta, turi dar ryškaus socialinio ir etinio pobūdžio. Kai kuriose giminėse sutinkamos vyrų šventės ir šokiai su kaukėmis yra skoliniai, kad ir labai charakteringi prasidedančiam vyrų lyties primatui. Šioje kultūroje surandame ir pirmus bandymus dažyti kūną ir veidą.

Tasmanoidų kultūra yra totemistinio kultūros ciklo pagrindėja. Tai rodo kai kurios apraiškos, berods, dar tik užuomazginės, bet kurių tendencija yra aiški, pav., palinkimas į techninį darbą, aštrių įrankių gamyba, pynimas. Menghinas pažymi, kad įrankio ašmens forma paskutiniame savo plėtotės periode labai prisiartina prie totemistinės formos[35]. Taip pat poligamijos apraiškos yra labai charakteringos kaip rodančios artimą ryšį su totemistine dvasia. Todėl ir materialinėje kultūroje (aštrus įrankis, pynimas), ir dvasinėje kultūroje (poligamija) tasmanoidai yra kiek nutolę nuo pigmėjų kultūros ir perėję į paskutinį pradinės kultūros tarpsnį, kuris tiesiog susisiekia jau su kamieno kultūra, sukurdamas šiai pastarajai pagrindus. Iš tasmanoidiško pagrindo kaip tik ir išsiplėtojo totemistinis kamieno kultūros ciklas.

c. Australoidų kultūra

Australijos kontinento kultūra iš sykio atrodo esanti labai vieninga. Tai priklauso nuo ekonominių sąlygų, ku-

[34] Plg. op. cit., 485 p.
[35] Op. cit., 598 p.

rios padarė visai šios šalies kultūrai niveliuojančios įtakos. Bet gilesnis tyrinėjimas parodė, kad tai, kas yra vadinama Australijos kultūra, yra įvairių kultūrų mišinys. Vis dėlto visi šitie skirtingi kultūros sluoksniai turi savo pagrindu vieną kultūrą. *Šita tad pagrindinė kultūra kaip tik ir yra etnologų vadinama australoidų kultūra.* Kitaip sakant, *australoidų kultūra yra pirminė Australijos kontinento kultūra.*

Pasisavinamasis ūkis yra charakteringas ir šitai kultūrai. Bet čia ji yra ypatingai palinkusi į *augmenų rankiojimą*, kurį, kaip ir visose kitose kultūrose, atlieka *moteris*. Iš techninės kultūros pažymėtina yra rankinis pleištas (Faustkeil), kirvis ir skydas.

Iniciacijose charakteringa danties išmušimas, kuris yra sujungtas su kantrumo ir ištvermės mėginimais.

Apskritai šis kultūros tipas etnologijoje yra neištirtas ir negriežtai nustatytas. Archeologiniu atžvilgiu pleištinė kultūra (Faustkeilkultur) yra aiškiai gretinama su australoidų kultūra. Tai rodo, kad šitas pradinės kultūros tipas yra padėjęs pagrindus matriarchatiniam kamieno kultūros ciklui. Žymių galima surasti gana aiškių, *ypatingai šitos kultūros palinkimas į augmenų rankiojimą.* Iš augmenų rankiojimo pabrėžimo visai natūraliai kilo augmenų auginimas ir tuo pačiu moters persvara šeimoje, o vėliau ir visuomenėje. Taip pat buožė, kirvis, skydas yra charakteringi tuo, kad jie visi vėliau yra randami matriarchatinėje kultūroje kaip ypatingos jos materialinės kultūros žymės. Vadinasi, jos turi būti kilusios iš australoidų kultūros kaip iš savo versmės. Australoidų kultūra yra paskutinis pradinės kultūros tarpsnis, kurio išsiplėtojimas veda į matriarchatinį kultūros ciklą, kaip tasmanoidų kultūra veda į totemizmą.

* * *

Šitie pradinės kultūros tarpsniai ir įvairūs kultūros tipai kultūros filosofijai yra labai charakteringi ir vertingi. Jie parodo, kad kiekvieną kartą kultūra yra susieta su žmogaus dvasios diferenciacija, kad *kultūros atsiradimo versmė yra viena ir ta pati, bet kultūros išsišakojimo ir išsiskaldymo priežastys visų pirma glūdi žmogaus dvasios struktūrų įvairume.* Kas padaro, kad pati žmonijos dvasia skaldosi, šiuo tarpu kultūros filosofija dar negali atsakyti. Galimas daiktas, kad šitas atsakymas iš viso nėra kultūros fi-

losofijos reikalas. Plačiai suprasta antropologija, arba žmogaus filosofija, galbūt geriau galėtų išaiškinti, kodėl istorijos eigoje žmogaus dvasia skyla į tam tikrus pavidalus, paskui kuriuos eina ir skirtingų kultūros pavidalų kūryba.

Iš pradinės kultūros tipų apžvalgos mes galėtume padaryti šias kultūros filosofijos išvadas:

1. Kultūros plėtotėje esama dviejų tendencijų: *palaikyti kultūros kūrybos pagrindą nesuskaldytą ir suskaldyti šitą pagrindą pagal lyties principą.* Šitos dvi tendencijos jau užsibrėžia ir pradinės kultūros tarpsniuose. Pigmėjų kultūroje, arba viduriniame tarpsnyje, kultūros pagrindas yra dar nesuskaldytas. Lyčių principai čia dar yra vienybėje. Šitoji vienybė yra palaikoma ir tęsiama toliau eskimoidų kultūroje. Vieningo kultūros pagrindo tendencija nėra išnaikinama. Ji pasireiškia visais tarpsniais. Iš kito šono, vėlyvajame tarpsnyje kultūros pagrindo skaldymo tendencija pradeda aiškėti, kultūra pradeda skirstytis ir sukuria du savotišku, dar panašiu, bet jau einančiu savais keliais kultūros tipu: *tasmanoidų kultūrą,* kurioje jau pradeda imti viršų vyriškasis principas, ir *australoidų kultūrą,* kuri vis labiau patenka moteriškojo principo persvaron. Šitoji skaldymo tendencija vėliau iškyla visu ryškumu. Bet dar kartą pabrėžiame, kad *vienijimo tendencija taip pat išsilaiko...* Iš eskimoidų kultūros ji pereina į nomadinį kultūros ciklą ir ten toliau egzistuoja. Kultūros vyksmui suprasti šitų dviejų tendencijų suvokimas turi didelės reikšmės. Tuo pačiu didelės reikšmės įgyja ir pradinės kultūros tyrinėjimas, nes tik šitoje kultūroje mes galime sučiupti pačius šitų abiejų tendencijų pradmenis ir pačias jųjų šaknis.

2. *Kultūros išsivystyme ne visa žmonija žengia priekin.* Pažangą daro tik tam tikra dalis. Kita dalis kiekviename tarpsnyje pasilieka ir išeina iš nuolatinio pažangos kelio. Ieškant palyginimų, galima būtų pasakyti, kad kultūros plėtojimasis yra panašus į medžio augimą, kuriame atskiros šakos vaizduoja atskiras žmonijos grupes. Kaip visas medžio kamienas yra apaugęs šakomis, kurios nepasiekia viršūnės, ir kaip pačioje viršūnėje yra tik nedidelė šakų grupė, taip ir žmonijos istorijoje yra daugybė grupių, kurios yra pritapusios prie kultūros kamieno tik tam tikroje vietoje, kurios nėra pasiekusios viršūnės ir turbūt niekados josios nepasieks.

Tai rodo, kad *žmonijos paskyrimui atlikti nėra būtina,*

kad visos tautos pakiltų į aukščiausias kultūrinės kūrybos sritis. Atrodo, kad kultūros kūrimas reikalauja atlikti tam tikrą darbą. O kas darbą atliks — visa žmonija ar tik tam tikra josios dalis,— pačiai giliausiai kultūros paskyrimo esmei nėra svarbu. Todėl kultūra kyla kaip medžio syvai ir skleidžiasi visose tautose. Bet aukščiausiame laipsnyje jie maitina tik nedidelę žmonijos grupę. Pradinės kultūros plėtotėje šita išvada yra labai aiški. Pigmėjų kultūra eina prieš vėlyvojo tarpsnio eskimoidų, tasmanoidų ir australoidų kultūrą. Šio tarpsnio kultūra jau reiškia pažangą, tegul ir menkame dar laipsnyje. Vėlyvasis tarpsnis yra vidurinio tarpsnio plėtotės rezultatas. *Bet ne visi pigmėjai perėjo į šitą vėlyvąjį tarpsnį.* Pigmėjų kultūroje, atrodo, neatmenamais laikais susidarė tam tikras kultūros verpetas, kuris tam tikrą pigmėjų dalį pakreipė tolimesnės pažangos keliu ir pervedė juos į vėlyvojo tarpsnio kultūrą. Bet kita dalis tų pačių pigmėjų liko kaip buvę. Ir todėl šiandien mes turime ne tik vėlyvojo tarpsnio atstovų, bet ir vidurinio.

Tas pat reikia pasakyti, ir net dar aiškiau, apie vėlyvojo tarpsnio plėtotę ir perėjimą į kamieno kultūrą. Iš vėlyvojo tarpsnio kultūros tipų, kaip minėjome, kilo nomadinis, totemistinis ir matriarchatinis kultūros ciklai, kurie reiškia didelę pažangą ir didelį perversmą kultūriniame visos žmonijos gyvenime. Ir vis dėlto ne visa vėlyvojo tarpsnio kultūra nuėjo šituo pažangos keliu. Ne visi eskimai virto nomadinio kultūros ciklo turėtojais. Dalis jų liko savo ankstesnėje kultūroje. Tas pat buvo su tasmanoidais ir su australoidais. Šitų tipų gyvenime taip pat susidarė tam tikri kultūros sūkuriai, kurie dalį įtraukė į pažangos vyksmą, o dalis liko šalia nepaisant to, kad šita dalis jau buvo pradėjusi pažangos keliu eiti. Todėl šiandien šalia nomadinio, totemistinio ir matriarchatinio kultūros ciklų mes ir turime ir eskimoidų, ir tasmanoidų (išmirusių, tiesa, dar neseniai, bet neišnykusių dėl plėtotės), ir australoidų. Visos žmonijos plėtros vaizdas su visomis savo šakomis ir atžalomis guli šiandien priešais mūsų akis ir yra aiškus žmonijos kelio liudytojas. Visa, kas šiame kelyje buvo pasiekta, visa išliko ne tik materialinėje, bet ir dvasinėje, ir net fizinėje srityje. Baigdami šią studiją, grafiškai pavaizduosime kultūros kelią, ir tuomet kalbama išvada pasidarys dar aiškesnė.

3. *Žmonijos kultūra yra prasidėjusi žmogaus viduje, o tik paskui yra perėjusi į viršinį pasaulį.* Kultūrinės kūrybos

veiksmas liečia visų pirma pačią žmogaus dvasią. Jo objektyvavimas nuošaliniame pasaulyje pasidaro galimas tik tada, kai žmogaus dvasia yra patyrusi autokreacinės įtakos. Todėl kad ir dabartinėje kultūros filosofijoje esti nuolatos sakoma, būsią materialinė kultūra yra dvasinės kultūros būtina atrama, bet pradinės kultūros tyrinėjimas atskleidžia ir antrą šito tvirtinimo šoną, kad *dvasinės kultūros sukūrimas žmogaus viduje yra būtina sąlyga materialinei kultūrai.* Štai kodėl pradinės kultūros, ypač viduriniame tarpsnyje, dvasinė kultūra yra žymiai pralenkusi materialinę kultūrą. Pigmėjų kultūrinės kūrybos centras yra žmogaus dvasia. Tai rodo visos jų kultūros sritys: šeima, ugdymas ir visuomenė. Ir tik kai šitas pagrindas žmogaus viduje yra padėtas, kai dvasia yra tapusi kultūringa, tik tada žmogus susirūpina viršiniu pasauliu ir tik tada gema materialinė kultūra.

III. PRADINĖS KULTŪROS PAGRINDAI

Iki šiol buvo daugiausia kalbėta apie *konkrečias* pradinės kultūros žymes ir apie realius jos tipus. Šitoji istorinė-etnologinė medžiaga buvo reikalinga tam, kad būtų galima į ją atremti filosofines išvadas ir gilesnius šitos kultūros aiškinimus. Tokių išvadų ir aiškinimų jau buvo šiek tiek padaryta praeinant. Bet jie lietė dar tik atskiras pradinės kultūros sritis. Dabar mums reikia filosofiniu būdu apžvelgti visą pradinę kultūrą, surasti giliausius josios pagrindus, iš kurių yra išaugusios atskiros sritys, kurie yra apsprendę šitų sričių išsiplėtojimą ir kurių žymės glūdi visuose pradinės kultūros laimėjimuose. Tokių pagrindų, mūsų pažiūra, yra trejetas: 1) *neišsidiferencijavęs žmogiškumas,* 2) *antgamtės primatas* ir 3) *vaikiškas žmogaus santykis su gamta.* Ant šito trilypio pamato yra pastatyta visa pradinė kultūra, ir kiekviena šitos kultūros svarbesnė žymė slepia savyje vieną arba kitą šito pamato principą.

1. Neišsidiferencijavęs žmogiškumas

Simbiozinis gyvenimo pobūdis yra charakteringiausia pradinės kultūros žymė. Čia gyvenimas dar nėra pasidalinęs atskiromis sritimis ir skirtingais laipsniais. Kultūros lytys čia dar nėra išryškėjusios ir susiformavusios aprėžtais pavidalais. Pradinės kultūros tyrinėtojai, būdami aukšto-

sios kultūros augintiniai, dažnai žiūri į savo darbo objektą pro refleksinės ir struktūringos savo dvasios prizmę ir tuo būdu kalba apie pradinės kultūros visuomenę, apie ugdymą, dorą, techniką, ūkį ir kitas platesnes ar siauresnes sritis. Sisteminiu atžvilgiu tai yra reikalinga ir būtina. Mes negalime charakterizuoti pradinės kultūros, nesuskaldę jos į atskiras sritis. Bet tai yra mūsų, ne pradinės kultūros darbas. Mes patys įnešame į šitą kultūrą savo gyvenimo kategorijas ir į jas spraudžiame pirminio žmogaus gyvenimą. Jeigu tai mums tarnauja kaip mokslinio tyrinėjimo priemonė, prieš tokį mūsų elgesį niekas negali protestuoti. *Bet mes padarytume stambią klaidą, šitas savo įneštas kategorijas laikydami pirminio gyvenimo kategorijomis ir mūsų aptašomas bei nagrinėjamas sritis — pradinės kultūros sritimis.*

Konkrečioje tikrovėje pradinė kultūra nėra tokia suskaldyta ir tokia sisteminga, kaip mes ją vaizduojame savo studijose. Ten gyvenimas dar nėra suskilęs į ūkį, techniką, ugdymą, dorą, meną, valstybę tąja prasme, kad kiekviena šitoji sritis turėtų savus objektus, savą plėtotę ir savus kūrėjus. Tiesa, realių užuomazgų atskiroms kultūros sritims galima pastebėti jau ir pradinėje kultūroje. Bet šitos visos užuomazgos dar taip yra suaugusios su viena kita, dar tiek daug tarp jų yra vidinio bendrumo, jog visas pradinės kultūros gyvenimas yra panašus į tik išdygusį želmenį, kuriame konkrečiai dar negalima nurodyti, kur yra kamienas, kur šakos, o kur lapai. Tai yra branduolys, kuriame yra visas būsimo augmens planas, bet kuris dar nėra išryškėjęs, išsiskaldęs ir išsiskirstęs. Pradinės kultūros žmogaus veikimas dar nėra arba ekonominis, arba technikinis, arba pedagoginis, arba socialinis. Kiekviename jo darbe glūdi visi šitie, mūsų akimis žiūrint, tokie skirtingi veiksmai. *Pradinė kultūra yra sintetinė ligi aukščiausio laipsnio,* sintetinė ne tąja prasme, kad čia savarankiški kultūros elementai būtų ir suderinti sąmoningai, bet tąja prasme, kad šitie elementai čia dar nėra išėję iš kultūros visumos. Tai yra faktas, kurį pastebi kiekvienas, kuris tik tyrinėja pradinės kultūros gyvenimą.

Kur yra pagrindinė šito pradinės kultūros sintetiškumo, arba simbioziškumo, priežastis? Kas padaro, kad pradinės kultūros kūryba, kad ir turi reikalo su labai įvairiais materialiniais objektais, vis dėlto nei subjektyvioje, nei objektyvioje sferoje nesusiskaldo į atskiras sritis? Atsakyti į šituos klausimus galima labai įvairiai. Galima pradinės kul-

tūros sintetiškumo priežasčių ieškoti grynai viršinėse aplinkybėse. Pirminio žmogaus gyvenimas beveik visas išsisemia kovoje su nepalankia gamta, su gyvenimo sunkenybėmis, su savo gyvybės priešais. Todėl ir kultūrinė kūryba sukasi aplinkui šituos fizinius reikalus ir tuo pačiu pasidaro vieninga. Ūkis čia yra mitybos pažadintas. Technika apsiriboja maisto gaminimo ir apsaugos įrankiais. Ugdymas siekia išmokyti jauną žmogų apsirūpinti ir išsilaikyti. Visuomeninis gyvenimas reiškiasi savotiška savęs aprūpinimo ir išlaikymo forma. Negalima būtų pasakyti, kad šitoks pradinės kultūros vieningumo aiškinimas būtų visiškai klaidingas. Jis turi pagrindo, nes viršinės aplinkybės visados daro labai didelės įtakos kultūrinei kūrybai. Todėl negalima nematyti pirminio žmogaus sunkių sąlygų ir negalima paneigti jų reikšmės kultūros sintetiškumui. Todėl *W. Schmidto* ir *W. Kopperso* bandymas daugybę pradinės kultūros apraiškų išaiškinti ekonominių veiksnių įtaka yra visai pagrįstas. Ir *O. Spanno* priekaištas, padarytas šitiems tyrinėtojams dėl pozityvistinio jų metodo, nėra visai tikslus.

Vis dėlto išviršinės aplinkybės niekados nėra *giliausias* kultūros apraiškų pagrindas. Jos gali nulemti kultūrinio plėtojimosi greitį ir kryptį, gali jam padėti arba kliudyti. Bet ne jos padaro, kad kultūra pasireiškia tokiomis žymėmis, kurios siekia iki pat šitos kultūros gelmių. Galima ekonominiais veiksniais išaiškinti moters įsigalėjimą, tapus jai žemės dirbėja ir galop savininke. Bet ne ekonominiai veiksniai yra kalti, kad moteris jau pradinėje kultūroje pradėjo rankioti augalus. Remiantis tik viršinėmis aplinkybėmis, negalima išspręsti darbo pasidalinimo problemos pradinio žmogaus gyvenime. Šalia viršinių aplinkybių — maisto, dirvos, klimato,— visados esama ir vidinių akstinų, kurie lenkia žmogų eiti tąja ar kita kryptimi, kurie pažadina žmogaus dvasioje tokį arba kitokį pasaulio supratimą bei aiškinimą, kildinantį paskui tokią arba kitokią kultūrą. Kultūra yra žmogiškoji kūryba, kuri reikalauja *konkrečios* medžiagos, apsprendžiančios idėjos realizavimą. Bet kultūrą kartu kuria žmogaus dvasia, kurios nusiteikimai, polinkiai ir struktūra yra pirmaeilis kultūros veiksnys. Todėl pripažindami viršinėms aplinkybėms nemaža reikšmės pradinės kultūros sintetiškumui atsirasti, vis dėlto nelaikome jų galutine šito sintetiškumo priežastimi. Pradinės kultūros sintetiškumo šaknų reikia ieškoti pačioje pirminio žmogaus dvasioje.

Kultūrinės apraiškos visados yra žmogaus vidinio gyvenimo objektyvacija. Tai, *kas* ir *kaip* glūdi žmogaus viduje, kultūrinės kūrybos akto metu išeina aikštėn ir susikristalizuoja regimais ir konkrečiais pavidalais. Štai kodėl sakoma, kad objektyvinės dvasios struktūra visados yra panaši į subjektyvinės dvasios struktūrą. Štai kodėl iš kultūros galima spręsti apie tautų ir laikų dvasią. Ir štai kodėl yra sakoma, kad kūrėjas gyvena savo kūrinyje. Tarp kūrybinės dvasios vidaus ir *objektyvinių laimėjimų yra organinis atitikimas.* Pasiremdami šita išvada, nesunkiai galime surasti giliausią pradinės kultūros sintetiškumo pagrindą. Jei pradinė kultūra yra neišsidiferencijavusi į atskiras sritis, nepaisant kad kultūrinis žmogaus aktas turi reikalo su labai įvairiais objektais, tai šitas neišsidiferencijavimas kaip tik ir veda mus į kūrybinės pirminio žmogaus dvasios struktūrą. Viršinis pradinės kultūros pobūdis mums atskleidžia vidinio žmogaus gyvenimo vaizdą. *Pradinės kultūros objektyvus sintetiškumas yra neišsidiferencijavusio subjektyvaus žmogiškumo padaras.* Tokią išvadą mums būtinai reikia padaryti, jei nenorime viršinių aplinkybių laikyti sprendžiamuoju kultūrinės kūrybos akstinu.

Pirminio žmogaus dvasia yra struktūringa savo užuomazgose, bet ji dar nėra struktūringa savo apraiškose ir savo veikime. Šiandien, jei tikėsime *E. Sprangerio* tipologijai, kultūringas žmogus *gali būti* ir faktiškai *yra* arba ekonominės, arba prievartinės, arba socialinės, arba teorinės, arba estetinės, arba religinės struktūros. Kitaip sakant, kultūringo žmogaus dvasia jau yra išsidiferencijavusi į tam tikras formas, kurių žymu visose gyvenimo srityse, kurios apsprendžia visus kultūringo žmogaus darbus ir visas jo objektyvacijas. Tuo tarpu pradiniam žmogui šitos Sprangerio tipologijos pritaikyti nebūtų galima. Tai nereiškia, kad pradinis žmogus netilptų į šitas kategorijas. Tai tik reiškia, kad jame nė viena iš sakytų struktūrų nėra ryški, kad jo dvasia visas šitas struktūras suima savyje, nė vienai dar neatiduodama pirmenybės. Visos dvasinės struktūros, kurios išsiplėtoja žmogaus dvasios skleidimosi eigoje, glūdi pirminio žmogaus viduje *potencialiu* būdu. Aktualiai jų susekti dar negalima, ir jos dar nedaro įtakos viršiniams žmogaus darbams. Štai kodėl pradinė kultūra yra sintetiška, nes jos pagrindas — žmogaus dvasia yra sintetiška. *Iš neišsidiferencijavusio žmogiškumo kyla ir neišsidiferencijavusi kultūra.* Šiuo tarpu mes nesprendžiame, kodėl pirminio žmogaus dvasia yra neišsidiferencijavusi.

Šitas kausimas, kaip jau esame pastebėję ir aukščiau, yra daugiau filosofinės antropologijos kaip kultūros filosofijos dalykas. Mums pakanka, iš vieno šono, fakto, kad pradinė kultūra turi sintetinio-simbiozinio pobūdžio, iš kito — kad šito sintetiškumo-simbioziškumo versmė yra neišsidiferencijavęs žmogiškumas. Dar toliau eiti jau yra žmogaus metafizikos uždavinys.

Pradinėje kultūroje žmogaus dvasia nėra išsidiferencijavusi nei pagal *lytiškumo* principą, nei pagal *individo-bendruomenės* principą, nei pagal gyvenimo *laipsnių* principą. Pradinis žmogus nėra dvasinis hermafroditas. Jo siela, kaip ir kultūringo žmogaus, yra vyriška arba moteriška. Lyties principas yra realizuotas jo sielos prigimtyje. Jei sakome, kad pirminio žmogaus dvasia nėra išsidiferencijavusi pagal lytiškumo principą, tai šitą teigimą suprantame tąja prasme, kad *šitos stadijos žmogų apvaldo ne tiek lyties poliaringumas, kiek žmogiškosios idėjos vieningumas.* Tai reiškia, kad pirminio žmogaus dvasioje lyties principas neturi primato, ką matome jau labai ryškiai kamieno kultūros tarpsnyje. Vyriškumas ir moteriškumas pradinio tarpsnio žmoguje dar nėra išsiskyręs iš tos vienybės, kuri yra pačios prigimties pažymėta, kuri iširo vėliau ir kuri šiandien tik ugdymo ir doros priemonėmis vėl gali būti atstatoma ir palaikoma.

Dėl to pradinė kultūra nėra nei vyriška, nei moteriška, bet tik *žmogiška.* Vienos katros lyties persvaros joje nematyti. Iš šito neišsidiferencijavusio lytiškumo kaip tik ir kyla lygus abiejų lyčių traktavimas šeimos gyvenime, lygus rūpinimasis berniukais ir mergaitėmis ugdyme, lygios vyro ir moters teisės, pareigos, nuodėmės ir atsakingumas, pav., svetimoterystės arba apskritai ištvirkavimo atveju. Taip pat čia yra priežastis, kodėl moteris yra gerbiama kaip motina, kodėl jąja rūpinamasi senatvės atveju. Net ir darbo pasidalinimas maistą pagaminant pradinėje kultūroje nėra taip griežtai paskirstytas, kaip vėliau kamieno kultūroje. Negalima neigti, kad lytiškumas jau pradeda reikštis ir šitame kultūros tarpsnyje. Vis dėlto šitas reiškimasis dar yra toks nedidelis, kad kultūriniam gyvenimui dar jis nedaro didelės įtakos ir pradinės kultūros nepažymi moteriškumo arba vyriškumo ženklu. Tai, kas aukštojoje kultūroje dažnai yra pasiekta tik didelėmis pastangomis, dideliais nusigalėjimais ir net kovomis, pradinėje kultūroje kyla visai savaimingai, kaip prigimtos abiejų lyčių sintezės padarinys. Čia matyti, kad *ne lyčių perskyri-*

mas yra idealas, bet lyčių organiškas suderinimas ligi pilnutinio žmogiškumo. Žmogaus idėja stovi aukščiau už vyro ar moters idėją, ir šitoji žmogaus idėja buvo pirmutinis pradinio gyvenimo variklis, tiesa, savaimingas, bet labai ryškus ir vaisingas.

Tas pat reikia pasakyti ir apie individo bei bendruomenės santykius. Jeigu aukštojoje kultūroje individualinis ir bendruomeninis pradas esti nuolatinėje ir kartais net didelėje įtampoje, kaip, pav., mūsų laikais, tai pradinėje kultūroje šitos įtampos nejaučiama, ir čia kultūrinė kūryba nėra arba tik individo, arba tik bendruomenės persvaroje. Negalima būtų pasakyti, kad pirminiame gyvenime individas turi tokios pat reikšmės, kaip aukštojoje kultūroje. Čia jis yra apspręstas giminės ir šeimos reikalų bei interesų, kuriems jis turi nusilenkti. Bet taip pat nebūtų galima pasakyti, kad čia individas yra pavergtas bendruomenės valiai arba kad jis yra šitos valios bei bendruomenės dvasios eksponentas. *Individualinis ir bendruomeninis gyvenimo poliai pradinėje kultūroje taip pat lygiai nėra išsiskyrę ir konkrečiai apsireiškę, kaip nėra išsiskyrę ir apsireiškę ir lyčių poliai.*

Ieškodami individo ir bendruomenės sintezės šaknų, mes turime eiti į pradinės kultūros *šeimą.* Jau buvo minėta, kad visuomeninis gyvenimas pradinėje kultūroje yra ne kas kita kaip išplėstas šeimos gyvenimas. Šeimos pobūdis čia yra perkeltas ir į viešąjį gyvenimą. Tuo tarpu šeima pačia savo prigimtimi nėra nei individualistinė, nei kolektyvistinė. Pirminėje šeimoje, kuri buvo savaimingas prigimties pasireiškimas, asmeninis ir visuomeninis pradai sutapo beveik tobulon sutartinėn. Reikalas rūpintis savo vaikais čia neleido iškrypti individualiniam pradui. Iš kito šono, savo kūdikių ir vyro bei žmonos meilė neleido įsibrauti į šeimą kolektyvistiniam nusiteikimui. *Pradinės kultūros šeima buvo individo ir bendruomenės sintezės kūrėja ir saugotoja.* Vėliau, pav., kamieno kultūros metu, kai tik šeima pradėjo krikti, individualinis ir bendruomeninis pradai persiskyrė ir ištisus istorinius tarpsnius pažymėjo arba individo, arba kolektyvo ženklu. Tikra ir gryna šeimos dvasia yra pirmutinė individualizmo ir kolektyvizmo kovos tramdytoja. Pradinėje kultūroje šitas josios vaidmuo yra ypatingai ryškus.

Jeigu aukštojoje kultūroje dar yra labai sunku nustatyti, kuris žmogaus veikimas pridera gamtai, kuris kultūrai, o kuris religijai, tai pradinėje kultūroje šitoks nustatinėji-

mas yra beveik visiškai negalimas. Pradinėje kultūroje gyvenimas nėra išsidiferencijavęs pagal laipsnius. Jis čia yra vieningas. Žmogus savo veikimu apgaubia ir prigimtį, ir kultūrą, ir religiją. Jei šiandien mes kalbame apie pirminio žmogaus kultūrą, apie jo religiją, tai tik todėl, kad mes refleksiniu ir analitiniu savo protu sugebame pravesti tam tikrą ribą tarp kultūrinių ir religinių pirminio žmogaus veiksmų. Tai yra mūsų, bet ne pirminio žmogaus darbas. *Pirminis žmogus nėra savo gyvenimo suskaldęs į atskirus laipsnius.* Tarp gamtos ir kultūros jam nėra priešginybės, nes šitos priešginybės suvokimas visados suponuoja kultūrinį nuovargį ir išsisėmimą, kas pradinėje kultūroje yra visiškai neaktualu. Taip pat čia nėra priešginybės tarp religijos ir kultūros, kurią vis labiau pradeda jausti mūsų amžius. Religija pradeda nuo kultūros tolti tik tada, kai pati kultūra nutolsta nuo religinių savo versmių, iš kurių ji yra kilusi. Tuo tarpu pradinėje kultūroje žmogiškoji kūryba su pirminėmis sakralinėmis savo versmėmis buvo taip artimai susijusi, jog apie jokią priešginybę čia negalėjo būti nė kalbos. Taigi visi gyvenimo laipsniai pradinėje kultūroje buvo artimai vienas su kitu susiję, vienas į kitą įimti, vienas kitą apgaubę. *Gyvenimo vieningumas ir jo neišsidiferencijavimas į laipsnius čia buvo pats pirmutinis ir giliausias žmogaus pergyvenimas.*

Kas yra jungiamasis šito vieningumo pradas? Štai klausimas, kuris mus veda į pačias pirminio gyvenimo filosofijos gelmes. Pradinė kultūra yra savyje dauginga. Ji susideda iš įvairių objektų, iš įvairių veiksmų ir iš įvairių nusiteikimų. Ir vis dėlto ji nėra susiskaldžiusi, pakrikusi ir išsidiferencijavusi. Vadinasi, ji turi turėti labai stiprų principą, kuris yra palenkęs sau visus objektus, visus veiksmus ir visus nusistatymus. Jis visus juos apspręndžia, tvarko ir veda viena kryptimi. Be tokio principo pradinis gyvenimo vieningumas būtų neįmanomas, kaip yra neįmanomas organizmo vieningumas be substancialinės formos. Subjektyviniu atžvilgiu šitas principas yra, kaip minėjome, neišsidiferencijavęs žmogiškumas. Jis yra versmė, iš kurios kyla sintetiniai žmogaus veiksmai. Bet šitas neišsidiferencijavęs žmogiškumas yra daugiau ontologinis principas, glūdįs pačioje prigimtyje, kuris veikia nesąmoningai ir kuris konkrečiame gyvenime negali būti užčiumpamas. Tik iš regimų apraiškų mes galime suvokti jo buvimą. Be jo, dar turi būti kitas, kuris ir objektyvinėje tikrovėje jungtų visus gyvenimo laipsnius, kuris tvarkytų visus žmo-

gaus veiksmus, kuris būtų sąmoningai žmogaus išgyvenamas ir kuris stovėtų viso gyvenimo centre. Toksai principas pirminiame gyvenime yra RELIGIJA.

V. Solovjovas, visą žmonijos plėtotės eigą dalindamas į viršinės vienybės, išsiskaldymo ir vidinės vienybės tarpsnius, yra genialiai suvokęs, kad pirmojo tarpsnio jungiamasis pradas yra religija. Šitą tarpsnį jis laiko seniausiu žmonijos gyvenimo periodu. Tai yra tarpsnis, pasak Solovjovo, kada pažinimas dar nebuvo išsiskaldęs į mokslus, filosofiją ir teologiją, bet sudarė nedalinamą vienetą, kurį pats Solovjovas vadina *teosofija.* Tai tarpsnis, kada dar nebuvo ekonominės draugijos, valstybės ir bažnyčios, bet kada visas visuomeninis gyvenimas buvo ištisa *teokratija.* Tai galop tarpsnis, kada technika, menas ir mistika nebuvo atsiskyrusios sritys, bet sudarė vieną *teurgiją.* Teosofija pažinimo srityje, teokratija praktikos srityje ir teurgija estetinėje srityje yra trys dalykai, kurie, pasak Solovjovo, išsemia šito pirminio tarpsnio gyvenimą[36]. Visi jie yra persunkti religinio prado. Religija visų jų yra pagrindas ir apsprendėjas. Religinis principas šio meto gyvenime yra jungiamasis.

Tokių pažiūrų turėjo ir *Herderis.* Jis buvo įsitikinęs, kad pirmieji kultūros diegai yra išaugę iš religijos, kad religija esanti pirmasis kultūros lopšys. „Negalima paneigti,— sako jis,— kad religija buvo pirmutinė, kuri atnešė tautoms pirmąją kultūrą ir mokslą, kad šis buvo ne kas kita kaip tam tikra religinių tradicijų rūšis. Visose laukinėse tautose dar ir dabar jų kultūros ir mokslo pradmenys yra susiję su religija... Kultūros istorija parodys, kad ne kitaip buvo ir išsilavinusiose tautose. Egiptas ir visi Rytai, Europoje visos kultūringos senovės tautos, kaip etruskai, graikai, romėnai, gavo mokslą iš religinių tradicijų įsčių ir jų priedangoje"[37]. Ir šitas dalykas, pasak Herderio, nebuvo atsitiktinis, bet susijęs su pačia žmogaus prigimtimi. Pasak Herderio, žmogus iškyla aukščiau už gyvulį ne tiek savo protu, ne tiek kalba, kiek tuo, kad jis pastebi daugybėje vienybę, matomuose dalykuose nematomus, padariny priežastį. Herderis yra įsitikinęs, kad „tam tikra rūšis religinių jausmų... turėjo eiti anksčiau kaip protinių idėjų susida-

---

[36] Plg. *St. Šalkauskis.* L'Ame du monde dans la philosophie de Vl. Soloviev, 10 p.

[37] Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 145—146 p.

rymas ir susijungimas ir būti jų pagrindas... Religinės tradicijos ir gilus būties jausmas, kuris nežino jokio žlugimo, eina pirmiau kaip išsiplėtojęs protas"[38]. Kultūros atsiradimas, pasak Herderio, suponuoja religinių pradmenų buvimą. Žmogus yra pirmiau religingas kaip kultūringas.

Solovjovo ir Herderio intuicijas modernioji etnologija pateisina visu šimtu procentų. Šiandien yra aišku, kad visas pirminio žmogaus gyvenimas yra persunktas religinio prado. *Profaninių sričių pradinės kultūros gyvenime visiškai nėra.* Visi žmogaus veiksmai, vis tiek ar jie bus techniniai, kaip lanko bei strėlių pasigaminimas, ar ekonominiai, kaip medžioklė ir augmenų rinkimas, ar socialiniai, kaip senelių globojimas, ar pedagoginiai, kaip iniciacijos, yra atliekami aukštesnio religinio principo šviesoje, jam palenkti ir jo reikalavimais persunkti. *Pradinės kultūros gyvenimas yra religinis gyvenimas.* Religija čia yra toks dalykas, kuris kaip kraujas vaikščioja po visą pradinį organizmą, jį visą gaivina ir palaiko. Religija čia nėra uždaryta vienoje kurioje srityje, bet ji yra *viskas.* Šalia religijos nieko nėra ir negali būti. Ji tad padaro, kad objektyvioje srityje pradinis gyvenimas yra vieningas ir sintetinis. Aplinkui religinį centrą sukasi visas pirminio žmogaus mąstymas, veikimas ir kūrimas. Štai kodėl, Solovjovo žodžiais tariant, pradinės kultūros pažinimas yra teosofinis, veikimas teokratinis ir kūrimas teurginis. Kitaip sakant, šio meto pažinimą apsprendžia pačios giliosios būties prasmės suvokimas, veikimą veda jausmas, kad savo darbais yra atstovaujama dieviškajam pradui, kūrimas eina daikto perkeitimo linkme. Per religinį pradą visas pradinės kultūros gyvenimas žymiai arčiau prieina prie būties paslapčių, visas jis todėl yra prasmingesnis ir turiningesnis. Jau pats neišsidiferencijavęs žmogiškumas leidžia pirminiam gyvenimui geriau pajusti visos būties prasmę kaip aukštos kultūros žmogui, kurio dvasia yra išskaldyta ir kuriam vidinė vienybė jau yra tik tolimas siekinys. Todėl gyvenimo prasmės ieškojimas pirminiam žmogui yra nežinomas, nes šita prasmė jam yra duota ir nesunkiai suvokiama tiek savo viduje, tiek viršiniame gyvenime. Pirminio žmogaus vidų apsprendžia žmogiškoji idėja, kuri yra dar nepatyrusi suskilimo į atskiras vidines struktūras. Pirminio žmogaus viršinį gyvenimą apsprendžia religija, kuri sintetiškai sui-

[38] Op. cit., ibid.

ma savyje ir prigimtį, ir kultūrą. Tarp abiejų šitų jungčių — tarp žmogiškosios idėjos ir religijos — esama vidinio ir natūralaus atitikimo, nes žmogiškoji idėja giliausiu savo pagrindu yra ne kas kita kaip dieviškoji idėja, paties Dievo idėja, jeigu tikime, kad žmogus yra sukurtas pagal Dievo atvaizdą. Todėl tai, ką apsprendžia žmogiškoji idėja, giliausia prasme apsprendžia ir dieviškoji idėja, arba religinis principas. Šiuo atžvilgiu neišsidiferencijavęs žmogiškumas ir religinis principas pradinėje kultūroje yra vienas ir tas pats pagrindas, tik nagrinėjamas kitu atžvilgiu. Jame glūdi kultūros sintetiškumo šaknys. Pradinė kultūra yra ne tik arčiau nuodėmės, bet sykiu ir arčiau Dievo, kuris viską vienija ir jungia.

2. *Antgamtės primatas*

Pradinis žmogus, arčiau susiliesdamas su dieviškuoju būties principu, savaime išgyvena šitą principą kaip aukštesnį negu regima prigimtoji realybė. Iš čia kaip tik ir kyla tasai pradinio gyvenimo bruožas, kurį mes vadiname *antgamtės primatu.* Tai yra ne kas kita kaip šitos regimos ir užčiumpamos tikrovės palenkimas kitai nematomai realybei, kuri vis dėlto yra pergyvenama kaip tikrai esanti ir net tobulesnė už mūsiškę tikrovę. Pradinis žmogus nemoka kalbėti Platono žodžiais apie šio gyvenimo praeinantį pobūdį ir apie šešėlių bei jūros dugno karaliją. Bet pradinio žmogaus išgyvenimas yra savo esme platoniškas. Aukštesnio principo jautimas yra pagrindinis pirminio žmogaus vidaus dalykas, ir iš jo kyla visa pradinės kultūros pasaulėžiūra, visas gyvenimo būdas ir žmogaus santykiai su jį globiančia aplinka. Pradinis žmogus gal labiau kaip kuris kitas jaučia esąs išvytas iš palaimintosios būklės, jaučia todėl šios tikrovės netikrumą ir geriau įžiūri pasaulyje bylojantį dieviškąjį pradą. Galime palikti šalia etnologų ir psichologų ginčą, kokiu keliu pradinis žmogus suvokia antgamtę: priežastingumo ar intuityvaus regėjimo keliu. Mums svarbu, kad jis tikrumoje šitą antgamtę suvokia labai ryškiai ir jai atiduoda pirmenybę. *Antgamtės primatą mes laikome antruoju pradinės kultūros pagrindu,* kuris kyla iš artimesnio žmogaus būtybės susilietimo su dieviškuoju principu ir kuris pasireiškia šito principo pajautimu visuose regimuose daiktuose.

Antgamtinio principo išgyvenimas visuose daiktuose padaro, kad pradinio žmogaus pasaulėvaizdis tampa *sim-*

bolinis. Simbolis nėra tik palyginimas ar alegorija. Simbolis yra toks daiktas, kuris pačiu savimi ir pats savyje nurodo aukštesnį principą. Simbolis apreiškia begalybę aprėžtame dalyke. Jis yra neregimų ir slaptingų aukštesnio gyvenimo principų regimas vaizdas. Simbolis mūsų tikrovę padaro lyg permatomą ir leidžia įžvelgti joje aukštesnės tikrovės pradų. Šiuo atžvilgiu ir šita prasme visai teisėtai galima kalbėti apie pradinio žmogaus simbolinį pasaulėvaizdį, apie simbolinį jo pažinimą ir apie simbolinę jo kūrybą. Tai nereiškia, kad šita jo pasaulėžiūra, pažinimas ar kūrimas būtų esmiškai skirtingi nuo aukštosios kultūros žmogaus pasaulėvaizdžio, pažinimo ar kūrybos. Simbolinis visų šitų dalykų pobūdis tik nurodo, kad pradiniam žmogui pasaulis, *R. Thurnwaldo* žodžiais tariant, yra spalvingesnis, žodingesnis, formingesnis ir daugingesnis, kad visi daiktai jam yra prasmingi, kad tarp jų yra daugiau ir gilesnių santykių, kaip mes šiandien manome. *Pradinis žmogus žiūri į pasaulį kaip į kito, aukštesnio pasaulio apraišką, ir todėl jis visur regi prasmingų ženklų, simbolių ir aukštesnės realybės nurodymų.*

Norėdamas konkrečiai išreikšti šitą gilesnės pasaulio prasmės išgyvenimą, pradinės kultūros žmogus sukūrė *mitą.* Tiesa, vaisingiausias mitų atsiradimo tarpsnis yra kamieno kultūra. Čia žmogaus simbolinis pasaulio išgyvenimas buvo pasiekęs savo viršūnę, ir todėl mitų kūrimas buvo nepaprastai gausus. Bet vis dėlto mito pradžia siekia jau pradinės kultūros periodą. Jau ugnies atradimą pradinis žmogus apvilko mitine forma. Mitais jis išreiškė taip pat pasaulio atsiradimą, žmogaus sukūrimą, jo nupuolimą ir kitus svarbiausius gyvenimo įvykius. Mitas yra neatskiriama pradinės kultūros žymė.

Bet mitas nėra iliuzija. Labai dažnai mitas yra laikomas tikrovės, specialiai istorinės tikrovės, priešginybe. Tai yra pagrindinė mitų supratimo klaida. *Schellingas* pirmutinis suprato, kad mitas yra tik simbolinė forma, po kuria slepiasi gili ir prasminga realybė. Tai yra savotiškas išėmimas iš laiko sferos to, kas yra įvykę istorijoje ir kas visam žmogaus dvasios gyvenimui turėjo didelės reikšmės. *N. Berdiajevas,* atsiremdamas į Schellingo mitų filosofiją, paryškina ir precizuoja mito prasmę. „Mitas,— sako jis,— yra neapsakomai didesnė realybė kaip sąvoka. Jau laikas liautis identifikuoti mitą su primityvios galvosenos iliuzija, su tokiu dalyku, kuris savo esme yra priešingas realybei, nes tokią šiandien prasmę mes duodame žodžiams

„mitas" ir „mitologija". Tuo tarpu po mitais yra paslėptos didžiausios dvasinio gyvenimo realybės ir pirminės šito gyvenimo apraiškos. Mitų kūryba tautose parodo realų dvasinį gyvenimą, daug realesnį kaip abstrakčios sąvokos ir racionali mintis. Mitas visados yra konkretesnis ir labiau išreiškia gyvenimą kaip abstrakti sąvoka. Jo prigimtis yra simbolio prigimtis. Mitas yra konkretus pasakojimas, kuris yra įspaustas į kalbą, į atmintį, į liaudies kūrybą, kur pasireiškia pirminiai dvasinio gyvenimo fenomenai, simbolizuojami šito gimtojo pasaulio. Pirminė tikrovė egzistuoja dvasinio pasaulio slaptingose gelmėse. Bet šitos pirminės tikrovės simboliai, atvaizdai, atšvaitos, ženklai mums yra duoti šiame gimtajame pasaulyje. Mitas mums kaip tik vaizduoja antgamtę gamtoje, neužčiumpamus dalykus regimuose, dvasinį gyvenimą kūne; mitas simboliškai sujungia du pasauliu"[39]. Trumpai sakant, *mitas yra dvasinės realybės įvykio simbolinė išraiška.*

Todėl suprantama, kodėl pirminis žmogus kūrė mitą. Išgyvendamas visą pasaulį kaip aukštesnio principo apraišką, suvokdamas gyvenimo įvykius ryšium su anuo aukštesniuoju pasauliu ir sykiu norėdamas šitam išgyvenimui bei suvokimui suteikti objektyvinę formą, pradinis žmogus vidiniam savo dalykui suteikė simbolinę formą. Mitas tuo būdu yra pradinio žmogaus filosofija, jo pasaulėvaizdis ir pasaulėžiūra. Mituose glūdi įterpta pradinio žmogaus dvasios struktūra. Mitai išreiškia realius įvykius, realias idėjas ir pažiūras, bet — simboliniu būdu. Todėl mitai reikia mokėti skaityti, mokėti iššifruoti simbolius, ir tada mūsų akims gali atsiskleisti seniai jau iš istorijos dingusi realybė. *Bachofenas* kaip tik ėjo šituo keliu. Galima jo išvadas koreguoti, bet pats jo metodas buvo teisingas ir pirminio gyvenimo filosofijai gali būti labai vaisingas.

Simbolinis ir mitologinis viso pradinės kultūros gyvenimo pobūdis yra susijęs su antgamtės primatu iš esmės. Teigdamas aukštesnį principą regimame pasaulyje, žmogus yra priverstas ieškoti simbolinio ir mitinio būdo šitam *principui apreikšti, nes gimtoji realybė negali pakelti* antgamtinės realybės konkrečiu ir paprastu būdu. Ji yra tik šitos aukštesnės realybės atvaizdas. Aukštesnį principą mes suvokiame tik per *modum vestigii* arba per *modum imaginis.* Simbolis ir mitas yra vienintelės priemonės

[39] Esprit et Liberté, 90 p. Paris. 1933.

konkrečiai pavaizduoti ir įkūnyti žmogaus kūriniuose aukštesnės realybės pėdsakus ir paveikslą. Todėl pradinės kultūros simboliškumas ir mitiškumas anaiptol nėra josios nesubrendimo ženklas. Mitų ir simbolių praradimas reiškia artimo ryšio su antgamte praradimą. Aukštoji kultūra, būdama refleksinis padaras, jau yra atitrūkusi nuo būties gelmių ir tuo pačiu išėjusi iš mitinio tarpsnio. Bet tuo ji negali pasididžiuoti. Aukštajai kultūrai pasaulis tampa užverta knyga, kurios prasmę ji veltui stengiasi atspėti technikos priemonėmis. Objektyvinis pasaulis aukštajai kultūrai yra tapęs problema. Juo labiau žmogus santykiauja su pasauliu techniškiniu ir moksliniu būdu, tuo labiau pasaulis esti nusielinamas ir nudvasinamas. Jis tampa išdvasėjęs. Kiek pradinei kultūrai pasaulis yra pilnas paslapčių, pilnas gyvybės ir net sielos, pilnas prasmės ir šitą prasmę atskleidžiančių ženklų, tiek aukštosios kultūros žmogui pasaulis pasidaro „aiškus", „suprantamas" ir „ištirtas". Gamtos paslaptys jam virsta mechaniškais dėsniais, gamtos dvasios esti paverčiamos pasakomis ir legendomis. Bet su šituo pasaulio sumechaninimu kaip tik ir žlunga jo prasmingumas bei misteringumas. Aukštosios kultūros žmogui pasaulis daug mažiau kalba kaip pradinės kultūros žmogui. Techniškinis santykiavimas su gamta neatidaro josios paslapčių. Technika net paslepia pasaulio prasmę nuo žmogaus akių. Gamta čia įsitraukia į save, spiriasi prieš viršinį josios apvaldymą ir kovoja su žmogumi kad ir tylią, bet griežtą kovą. Sutechnintas pasaulis yra užvertas pasaulis, kuriame aukštesnio principo pėdsakai ir paveikslai yra didele dalimi jau nutrinti. Štai kodėl ir Dievo bylojimas per pasaulį, ir paties pasaulio prasmė aukštosios kultūros žmogui yra žymiai sunkiau suvokiami kaip pradinės kultūros žmogui. Gyvenimas ir pasaulis tampa aukštajai kultūrai problema ne dėl to, kad jie neturėtų prasmės, bet dėl to, kad šita prasmė pasidaro neaiški. Suprantama, aukštosios kultūros žmonijai nėra jokio kelio grįžti į pradinės kultūros pažinimą ir pasaulėvaizdį. Romantiški pirminio gyvenimo ilgesiai yra tik iliuzijos. Vis dėlto jos yra įrodymas, kaip žmogus trokšta vidinio susilietimo su būties gelmėmis, su aukštesniu pasaulio principu, kaip jis nori įrodyti pasaulio bei gyvenimo prasmę. Pradinė kultūra šiuo atžvilgiu turi nepakeičiamos reikšmės visai gyvenimo filosofijai, nes joje šitoks susilietimas ir antgamtės teigimas yra ne ilgesys, bet realus faktas.

Antgamtės primatas ir simbolinis jo pavaizdavimas mitais išaiškina mums daugybę pradinės kultūros apraiškų, kurios šiaip būtų visiškai neaiškios ir nesuprantamos. Visų pirma čia mums aiškėja, kodėl vidinis pradinės kultūros šonas yra daug aukščiau pakilęs už materialinį šoną. Aukštesnio principo išgyvenimas visuose dalykuose yra pirminis žmogaus išgyvenimas. Aplinkui jį telkiasi visa žmogaus dvasia. Jo persunktas visas vidinis žmogaus veikimas. Todėl šitas veikimas kaip tik ir yra pirmutinis. *Pradinės kultūros žmogus kuria visų pirma savo viduje, nes kaip tik savo viduje jis pirmoje eilėje susiduria su aukštesniu būties principu,* o šito principo išgyvenimas objektyviniame pasaulyje taip pat yra vidinis jausmas. Viršiniai žmogaus darbai čia eina arba tik kasdienos apsirūpinimo, arba simbolinio aukštesnės realybės išreiškimo keliu. Kasdienos apsirūpinimas nedaug reikalauja. Simbolių taip pat galima rasti kiekviename žingsnyje. Todėl pradinis žmogus neturi stipraus motyvo, kodėl jis turėtų ypatingai susirūpinti materialine savo kūrybos puse. Jis gyvena dar savo viduje ir savo viduje kuria. *Antgamtės primatas yra dvasinės kultūros versmė.* Štai kodėl pradinės kultūros ir šeima yra monogaminė bei patvari, ir nuosavybės teise yra sveikai suprantama, ir ugdymas turi labai vykusių pradmenų, ir socialinis gyvenimas yra visai žmogiškas. Visi šitie dalykai būtų mums nesuprantami, jei jame matytume tik instinktyvią žmogaus kovą su gamta dėl gyvybės ir dėl pragyvenimo. Pirminio žmogaus kūrybos centras yra jo viduje. Todėl ir šitos kūrybos padariniai taip pat telkiasi dvasinėje srityje, tik kukliai pasirodydami objektyviniame pasaulyje. Kas tat iš viršinės kultūros spręstų apie vidinę pradinę kultūrą, labai apsiriktų, kaip apsiriko praėjusio šimtmečio evoliucionistinė mokykla. Ir šitas viršinės kultūros nedarnumas, lyginant ją su vidine kultūra, nėra atsitiktinis dalykas, bet viso pradinio žmogaus gyvenimo, viso jo pasaulėvaizdžio ir jo pažinimo rezultatas. Čia žmogaus dvasios dėmesys yra nukreiptas į vidinę pasaulio ir gyvenimo prasmę. Šituo atžvilgiu *pradinė kultūra yra vidinė prasmės kultūra.* Tai antgamtės regėjimas prigimtyje, kūryba dvasios viduje ir simbolinis šitos kūrybos apreiškimas mitiniais pavidalais.

3. *Vaikiškas žmogaus santykis su gamta*

Kultūra kyla iš kūrybinio žmogaus santykiavimo su gamta ir su savo paties prigimtimi. Todėl šito *santykiavimo* pobūdis turi nemaža reikšmės ir *kultūros* pobūdžiui. Kas gamtą išgyvena kaip sau lygią būtybę, tas kuria kitokią kultūrą kaip tas, kuriam gamta tik objektas. Kitokia yra kultūra, jei į gamtą žiūrima kaip į tikslingą ir harmoningą organinį padarą, ir vėl kitokia, jei gamta yra laikoma negyvu mechanizmu. *Kiekvienos kultūros charakteriui suvokti žmogaus nusistatymas gamtos atžvilgiu yra pagrindinis dalykas.* Todėl, ieškodami giliausių pradinės kultūros pagrindų, taip pat turime patyrinėti ir pradinio žmogaus santykius su gamta.

Jau pačioje šitos studijos pradžioje buvo pasakyta, kad *O. Menghinas* pradinės kultūros žmogaus santykiavimą vadina *vaikišku* ir šito tarpsnio žmogų laiko *gamtos vaiku* (Naturkindschaft). Charakteristika yra visai vykusi. Pradinis žmogus iš tikro jaučiasi jį globiančioje aplinkoje kaip vaikas, kuriam viskas yra nauja, nežinoma, neištirta, viskas slaptinga ir prasminga. Ir šitas vaikiškas pradinio žmogaus nusistatymas gamtos atžvilgiu pasireiškia ir vidiniame, ir viršiniame šio tarpsnio gyvenime.

Visų pirma *pradinis žmogus neišgyvena gamtos kaip objekto, kuris būtų šalia jo.* Dažnai sakoma, kad pradiniam žmogui gamta yra ne kas kita kaip praplėstasis jo paties *Aš*. Šitas posakis gali būti pateisintas. Bet jo negalima imti tąja prasme, kad tarsi pradinis žmogus neskirtų savo būtybės nuo aplinkinių daiktų, kad jis šituos daiktus išgyventų kaip jo paties kūno pratęsimą. Šitokia pradinio žmogaus gamtos išgyvenimo koncepcija yra klaidinga. Pradinis žmogus yra sąmoningas ir aiškiai suvokia, kad jo būtybė nėra tas pat, kas akmuo, medis ar gyvulys. Jei tad sakoma, kad pradinis žmogus nesuvokia gamtos kaip objekto arba kad jam gamta yra praplėstasis jo *Aš*, tai šitą išgyvenimą reikia suprasti ne psichologine, bet *metafizine prasme.* Psichologiškai pradinis žmogus yra *sui compos.* Bet metafizinis jo gamtos išgyvenimas yra kitoks kaip aukštosios kultūros žmogaus. Tasai aukštesnis principas, kurį jis jaučia savyje ir kurį jis regi visame pasaulyje, sujungia žmogų su jį supančia gamta giliais ryšiais. Gamtos misterijas jis jaučia ir savo būtybėje. Gamtos ritmas yra sutapęs ir su jo paties būtybės ritmu. Vidinis jo išsiplėtojimas ir gyvenimas eina ne *šalia* gamtos, bet *gamtoje*. Tai, kas šian-

dien reikalaujama iš kultūringo žmogaus, kad jis suvoktų gamtos ritmą, ir kas glūdi prieš akis kaip pedagoginis tikslas, visa tai pirminiam žmogui yra savaime prieinama. Gamta jį apglobia, praplečia, įjungia į savą gyvenimą ir palaiko. W. Schmidtas pagrįstai atmeta posakį „Naturvölker", jeigu jis yra vartojamas tąja prasme, kad pradinio žmogaus gyvenime pasireikštų gryna, nesugadinta žmogiškoji prigimtis, apie kurią svajojo Rousseau[40]. Taip pat šitas posakis nėra teisingas ir tąja prasme, jei žodžiu „Naturvölker" yra suprantamos tautos, gyvenančios gamtos prievartoje arba vergijoje. Kaip pradiniame žmoguje nėra grynos žmogiškosios prigimties, taip lygiai nėra žemėje tautų, kurios nebūtų sulaužiusios absoliučios gamtinės prievartos. Paties primityviausio įrankio susikūrimas jau yra, *Burckhardto* žodžiais tariant, „Bruch mit der Natur". Iš kitos pusės, pradinis žmogus kaip tik šitos gamtos vergijos nejaučia. Gamta jam nėra kažkoks svetimas pradas, primestas iš viršaus ir trukdąs jo plėtotę, bet vidinis dalykas, turįs artimų ryšių su visa jo būtybe. Todėl posakis „Naturvölker" gali būti imamas tik tąja prasme, kad *pradinis žmogus tik dėl to yra gamtos žmogus, kad jis giliau ir realiau jaučia gamtos vidinį gyvenimą, gamtos ritmą, gamtos paslaptis ir arčiau su jomis bendrauja kaip aukštosios kultūros žmogus.* Tąja prasme ir Menghinas pradinį žmogų vadina gamtos vaiku. Šita prasme vaikišką pradinio žmogaus santykiavimą su gamta mes ir laikome visos jo kultūros pagrindu.

Neišgyvenimas gamtos kaip objekto neleidžia pradiniam žmogui gamtos *apvaldyti*, bet pastumia jį gamta *naudotis*. Gamtos apvaldymas atsiranda tik tada, kai žmogus atsistoja priešais gamtą, kai gamta pasitraukia iš žmogaus išgyvenimų orbitos, kai ji tampa svetimu ir net priešingu pradu. Tada žmogus pasirodo kaip gamtos valdovas, ir tada žmogaus santykiavimas su gamta pasireiškia gamtos pavergimu. Tai yra aukštosios kultūros žmogaus žymė. Tuo tarpu pradinėje kultūroje tokio gamtos apvaldymo nėra. Čia yra tik gamta pasinaudojimas, pasinaudojimas visu tuo, kas gamtos yra pagaminta ir sukurta. Iš šito pasinaudojimo kaip tik ir kyla visas pradinio ūkio charakteris, technikos pradmenų pobūdis, kalbos savybės ir t.t. Jau minėjome Menghino posakį, kad šitas pasinaudojimas būtų net savotiškas parazitizmas,

[40] Plg. Völker und Kulturen, 41—45 p.

jeigu jo nelydėtų žmogiškosios priemonės. Žmogus net šituo gyvulį primenančiu gamtos daiktų naudojimu vis dėlto pasireiškia kaip žmogus, savo dvasios žymių įspausdamas net ir paprasčiausiems daiktams ir savo pasigamintiems padarams. Maisto ieškojimas, medžioklė, žvejyba čia yra apipinta karitatyviniais, pedagoginiais ir net religiniais motyvais. Vis dėlto gamta naudojimasis apreiškia savotišką žmogaus nusistatymą jį globiančios aplinkos atžvilgiu. Ir šitas nusistatymas yra *vaiko* nusistatymas, kuris skatina imti ir ieškoti, bet neskatina priverst ir pasigamint. Ne gyvenamosios sąlygos yra kaltos, kad šių dienų pigmėjai per tūkstančius metų neišėjo iš pasisavinamojo ūkio. Čia kaltas yra šitas jų prigimtyje likęs nusistatymas gamta naudotis josios neapvaldant.

Būdamas arčiau susijęs su gamtos ritmu ir giliau išgyvendamas gamtinės aplinkos slaptingumą, *pradinis žmogus esti savaime žadinamas ištirti gamtą josios paviršiuje*, iššniukštinėti josios kampelius, ją išvaikščioti skersai ir išilgai. Pradinės kultūros žmogus yra puikus gamtos žinovas. Net jo juslės yra tobulesnės kaip aukštosios kultūros žmogaus. Jis geriau mato, geriau girdi ir geriau suuodžia. Individualiniai atskirų gamtinių daiktų skirtumai jam yra labai ryškūs. Kiekvienas medis, kiekviena žolė ir kiekvienas gyvulys jam turi savitą charakterį, iš kurio jis pažįsta jį ir atskiria nuo kitų. *A. Maironas*, rašydamas apie pradinės kultūros ugdymą, cituoja *P.J. Siewerto* žodžius, kuriais jis gražiai vaizduoja pirminio žmogaus susipažinimą su jį supančia aplinka. „Jie (Afrikos pigmėjų Bagiellio giminė),— sako Siewertas,— su miško paslaptimis yra puikiausiai susipažinę. Jie pažįsta įvairiausių laukinių gyvulių užkampius ir gyvenamąsias vietas. Jie žino, kur yra paukščių lizdai ir laukinių bičių drevės. Jie pažįsta kiekvieną augmenį, kiekvieną medį ir sugeba iš įvairiausių vaisių, riešutų, lapų ir žiedų, iš uogų, šaknelių ir syvų pasigaminti geriausių prieskonių, puikiai gydančių vaistų ir tepalų, bet taip pat ir smarkių nuodų, kuriais jie tepa savo lengvas lyg plunksnos strėles"[41]. Šitas gamtos pažinimas nėra atsitiktinis, bet kyla iš *paties pagrindinio nusistatymo josios atžvilgiu*. Pradinis žmogus išgyvena pasaulį kaip įdomybių ir

41 Op. cit., 47 p.

sykiu paslapčių vietą, kurią jis nori pažinti, ištyrinėti, joje susivokti ir susiorientuoti.

Mums atrodo, kad *šitas noras yra giliausias pradinės kultūros nomadizmo pagrindas.* Jau pradžioje esame minėję, kad pradinės kultūros žmogus yra nomadas: jis keliauja iš vietos į vietą. Galima šitą keliavimą, žinoma, aiškinti grynai ekonominiais veiksniais. Ta pati vieta negali išmaitinti didesnės grupės žmonių, todėl jie yra priversti nuolatos kaitalioti gyvenamąsias savo vietas. Šitoks aiškinimas yra visai pagrįstas. Vis dėlto, šalia šito ekonominio veiksnio, gali būti ir *psichologinis veiksnys,* būtent *noras ištirti žmogų globiančią aplinką.* Kaip vaikas niekados nerimsta vienoje vietoje, vis bėgdamas iš vieno kampo į kitą, taip ir pradinis žmogus keliauja iš vienos aplinkos į kitą, nes jį stumia nesąmoningas linkimas vis labiau įeiti į aplinkinį pasaulį, vis labiau jį pažint ir jame susivokti. Vietos pakeitimas duoda pradiniam žmogui naujų įspūdžių, iš naujo jį suriša su aplinka, atgaivina gamtos ritmo pajautimą, pasaulį padaro vėl prasmingesnį ir misteringesnį. Tik šito keliavimo dėka pradinis žmogus išlaiko savo charakterio gyvumą, savo judrumą, savo žaismingą nuotaiką ir savo prigimties sveikumą. Jis instinktyviai jaučia, kad nuolatinis sustojimas vienoje vietoje jam būtų pražūtingas. Vienoje vietoje gyventi gali tik toks žmogus, kuris jau skverbiasi į gamtos gelmes. Tuo tarpu pradinis žmogus dar tik stengiasi gamtą apimti horizontaliai, ją pažindamas ir ištirdamas, nes pažinimas yra pirmas pasaulio apvaldymo aktas. Dėl to, šalia ekonominio pagrindo, pradiniam nomadizmui mes randame ir psichologinį pagrindą, kylantį iš paties pradinio žmogaus santykiavimo su gamta ir iš vidinio gamtos išgyvenimo.

* * *

Trys tat yra giliausi pagrindai, ant kurių rymo visa pradinė kultūra: 1) neišsidiferencijavęs žmogiškumas, 2) antgamtės primatas ir 3) vaikiškas žmogaus santykiavimas su gamta. Jų esmę ir jų įtaką konkrečioms kultūros apraiškoms galima taip trumpai formuluoti.

1. Neišsidiferencijavęs žmogiškumas yra pradinės kultūros simbiozinio sintetiškumo versmė. Jungiamasis šito sintetiškumo pradas yra religija, kuri savo principu palaiko visą pradinės kultūros vienybę.

2. Antgamtės primatas yra dieviškojo prado pasaulyje jautimas ir išgyvenimas, kuriam yra palenkta visa gimtoji tikrovė. Šitą jautimą ir išgyvenimą pradinis žmogus išreiškia mitais.

3. Vaikiškas žmogaus santykis su gamta yra pradinio žmogaus įsijungimas į gamtos ritmą. Šitas įsijungimas padaro, kad pradinis žmogus neišgyvena gamtos kaip objekto, kad jis jos neapvaldo ir kad jis ją pažįsta geriau kaip aukštosios kultūros žmogus.

Šitomis išvadomis kaip tik ir baigiame pradinės kultūros nagrinėjimą.

Antras skyrius

TOTEMISTINĖ KULTŪRA

I. TOTEMISTINĖS KULTŪROS CHARAKTERISTIKA

1. Totemistinės kultūros sąvoka

Paskutiniame ledmečio tarpsnyje žmonijos išsiplėtojimo eiga patyrė nepaprastą posūkį: *iš pradinės kultūros į kamieno kultūrą.* Ir šitas posūkis turėjo begalinės reikšmės visam pasaulio gyvenimui, visai žmonijos pažangai tiek fiziniu, tiek dvasiniu atžvilgiu. Šito nepaprasto posūkio esmė yra ta, kad minėtos trys pradinės kultūros grupės — *eskimoidai, tasmanoidai* ir *australoidai* — susiformavo savotiškais kultūros ciklais — nomadiniu, totemistiniu ir matriarchatiniu. Materialinės kultūros atžvilgiu šitas susiformavimas, be abejo, reiškė didelę pažangą. Dvasinės kultūros atžvilgiu, kaip netrukus matysime, jis reiškė žmogaus dvasios išsiskaldymą ir gilią josios diferenciaciją pagal lyties principą. *Menghinas* sako, kad net ir rasiniu atžvilgiu žmogus šiuo metu patobulėjo ir kad šitą patobulėjimą galima iš dalies tikrai įrodyti, iš dalies bent atspėti[1]. Žodžiu, čia įvyko nepaprastas žmonijos dvasios išsiveržimas ir formavimasis, kurio laimėjimais gyveno ilgi amžiai ir kurio gijų galima užčiupti net ir aukštosios kultūros išsiplėtojime.

Kokios buvo šito posūkio priežastys, mums nėra lemta visu tikrumu atspėti. Kaip galima buvo suvokti iš pradinės kultūros aprašymo, jau to meto žmogaus dvasioje glūdėjo skilimo pradų. *Eskimoidų, tasmanoidų ir australoidų kultūros yra ne atsitiktiniai išviršinių sąlygų padariniai, bet pirmutinės užuomazgos, kurios rodė prasidėjusį žmonijos sąmonės, mąstymo, veikimo ir kūrimo skilimą.* Todėl ir šitų užuomazgų išsiplėtojimas ir susiformavi-

[1] Weltgeschichte der Steinzeit, 600 p.

mas aiškiais kultūros ciklais buvo tik tąsa ano pirminio skilimo. Todėl pati pagrindinė ir giliausia kamieno kultūros atsiradimo priežastis, mūsų pažiūra, glūdi žmogaus dvasioje, kuri, susidūrusi su tikrove, diferencijuojasi ir sykiu skaldo gyvenimą. Akstinų šitai diferenciacijai privesti ligi galo galėjo duoti pakitėjęs to meto gyvenimas. Ledmetis ne tik pasunkino viršinį žmogaus gyvenimą, bet sykiu su tuo turėjo, savaime aišku, nemaža įtakos ir vidiniam žmogaus nusistatymui būties atžvilgiu. Jis galėjo pagreitinti ir pastūmėti savaimingą dvasios diferenciaciją. Bet apie šituos išviršinius akstinus šiandien dar negalime pasakyti nieko tikro. Šiandien mums tik viena yra aišku, kad kamieno kultūros priežasčių reikia ieškoti žmogaus dvasioje, o josios akstinų — viršinėse aplinkybėse. Antropologija gali nurodyti priežastis, o etnologija ir archeologija su priešistorija gali nušviesti akstinus. Kultūros filosofija tuo tarpu juos tik bendrai konstatuoja.

Visi šitie kamieno kultūros ciklai — nomadinis, totemistinis ir matriarchatinis — yra skirtingi ir savo kilme, ir vidine bei viršine savo struktūra. Jie nėra vienas iš kito išvedami. Evoliucionistinė mokykla manė, kad totemistinė ir matriarchatinė kultūra yra ne du skirtingu kultūros ciklu, bet du to paties išsiplėtojimo laipsniu arba tarpsniu. Pasak šitos mokyklos, pačioje žmonijos pradžioje viešpatavęs promiskuitetas, iš kurio kilęs matriarchatas kaip moters viešpatavimas dėl ypatingo josios vaidmens promiskuitete. Kai vyras pavergęs moterį, prasidėjęs totemistinis žmonijos periodas. Per totemizmą ir matriarchatą turėję, pasak evoliucionistinės mokyklos, pereiti visos tautos. Tuo tarpu šiandien jau iš Fr. Graebnerio tyrinėjimų žinoma, kad *totemistinis ir matriarchatinis kultūros ciklai anaiptol nereiškia du žmonijos išsivystymo periodus, bet kad jie yra du visai skirtingi ir vienas nuo antro nepriklausomi kultūros pavidalai, kilę dėl savotiškų vidinių ir viršinių žmogaus gyvenimo aplinkybių;* kad vienos tautos yra totemistininkės, kitos — matriarchatininkės; kad galop perėjimai iš matriarchato į totemizmą nėra vidinio išsiplėtojimo dalykas, bet viršinio kultūrų susimaišymo ir totemizmo pergalės rezultatas. Tas pat reikia pasakyti ir apie trečiąjį ciklą. *Nomadinis* kultūros ciklas taip pat yra visiškai nepriklausomas nuo abiejų pirmųjų. Tiesa, jo įvedimas į moderniąją etnologiją dar nėra senas. Šito ciklo atradėjas, jo aprašytojas

ir gynėjas yra W. Schmidtas. Jo charakteristika pasiremiant, galima tuoj pamatyti, kad ir viršinis gyvenimas, ir vidinė nomadinio žmogaus struktūra, ir galop dvasinės kultūros žymės yra visiškai skirtingos nuo totemistinio ir matriarchatinio kultūros ciklo. *Nomadinis ciklas,* kaip šiandien etnologijoje yra priimta manyti, yra *natūralus pradinės kultūros tęsinys palaikant pradinio žmogaus dvasios nusistatymą ir josios struktūrą.* Pradinės kultūros žymės, ypač dvasinėje srityje, geriausiai yra išlikusios nomadiniame kultūros cikle

Šiuo atžvilgiu šitas ciklas yra mažiau įdomus negu abu pirmieji, nors praktiškai jis turėjo didelės reikšmės. Žodžiu, trišakis žmonijos kelias kyla iš vieno kamieno, bet savo išsiskaldyme jo šakos yra nepriklausomos viena nuo kitos. Jos kiekviena kuria savotišką gyvenimą, savotiškai formuoja žmogų ir daro savotiškos įtakos ištisiems amžiams ir ištisoms tautoms.

Totemistinės kultūros pavadinimas yra kilęs iš odžibvių kalbos žodžio *totam (dodam),* kuris reiškia maždaug tą patį, kas šiandien etnologijoje yra vadinama Clantotem, vadinasi, *daiktą* (gyvulį, augmenį arba kartais ir negyvą daiktą), kuris turi ypatingų santykių su visa gimine (Clan). Totemizmas nėra kokia nors dalinė žmonijos istorijos apraiška, bet jis yra paplitęs visame pasaulyje. Australijoje totemizmą yra atradęs ir ištyręs bei aprašęs *Fr. Graebneris,* Afrikoje — *B. Ankermannas,* Pietų Amerikoje — *W. Schmidtas.* Tuo būdu buvo konstatuota, *kad totemizmas yra visuotinės reikšmės veiksnys ir kad jo vaidmuo žmonijos istorijoje yra buvęs nepaprastai didelis.*

Totemizmo esmė yra ta, kad vienos giminės arba grupės žmonės jaučiasi esą ypatinguose santykiuose su tam tikros rūšies gyvuliu arba augmenimi. Šitas santykis visados esti išgyvenamas *kaip savotiška giminystė.* Žmogus čia jaučiasi susidraugavęs su gyvuliu arba augmenimi arba bent susijęs su juo nenutraukiamais ryšiais. Šitie ryšiai, manoma, esą užsimezgę tuo būdu, kad giminės ar grupės protėvis yra arba iš gyvulio kilęs, arba neatmenamais laikais yra turėjęs su juo draugingų ar nedraugingų santykių. Vienose tautose vyrauja kilmės giminystė (Okeanijoje), kitose — santykių giminystė (Indonezijoje). Šitas gyvulys arba retkarčiais ir augmuo yra vadinamas totemu. Totemo negalima užmušti ir negalima valgyti. Kai kurios tautos leidžia totemą žudyti, bet jis

valgyti galima tik tiems, kuriems jis nėra totemas. Šitie savotiški žmogaus santykiai su gyvuliu yra charakteringiausia totemistinio kultūros ciklo žymė. Jie yra nulėmę ir šito ciklo pavadinimą.

Charakteringiausias ir pagrindinis šito ciklo totemas yra *gyvulys*. Jis yra vyraująs ir senesnis. Augmens totemas yra kilęs iš totemistinio ciklo susilietimo su matriarchatiniu ciklu. Matriarchatinio ciklo gyvenime augmuo turi pirmaeilės reikšmės (tik anaiptol ne toteminės!). Todėl totemistinis ciklas, susidūręs su matriarchatiniu ciklu, kaip tik ir pakeitė daug kur gyvulio totemą augmens totemu. „Visur,— sako W. Schmidtas,— kur tik pasitaiko augmenų totemizmas, totemas yra paveldimas iš motinos pusės arba kokiu nors kitokiu būdu pasirodo matriarchato įtaka. Todėl reikia sutikti, kad augmenų totemai yra kilę iš susimaišymo pirminio patriarchatinio totemizmo su matriarchatiniais augmenų augintojais. . ."[2] Tuo būdu tikrasis šito kultūros ciklo totemas, kuris jam yra savas ir pirminis, yra ne augmuo, bet *gyvulys. Augmuo totemu yra virtęs tik per analogiam.* Šitoji išvada mums bus svarbi aiškinant totemistinės kultūros pagrindus.

Toteminis žmogaus santykis su gyvuliu anaiptol nėra gyvulių *kultas*. Galimas daiktas, kad gyvulių kultas yra toteminio nusiteikimo degeneracija. Bet pradžioje jis toks nebuvo. Etnologijoje dar neseniai buvo pažiūra (Reuterskiöld), kad žmogus jaučiąs gyvulyje magišką jėgą ir todėl jį savotiškai gerbiąs ir net garbinąs. Bet *B. Ankermannas* teisingai yra apie šią pažiūrą pasakęs: „Pagrindinė totemizmo mintis, vieningumo jausmas tarp žmogaus ir totemo nerodo jokio magiško pobūdžio. Tokiu atveju žmogus gyvulį laikytų aukštesniu už save, ir šitokia pažiūra turėtų vesti prie gyvulių kulto. Tuo tarpu totemizme žmogus ir gyvulys yra laikomi lygiais, ir apie jokį gyvulių kultą čia negali būti kalbos"[3]. *Žmogaus santykiai su gyvuliu totemizme nėra religiniai.* Gyvulys čia nėra garbinamas. Jam nėra meldžiamasi arba aukojama. *W. Schmidtas* toteminius santykius teisingai vadina „eine Art reverentialer Scheu"[4] — „tam tikros rūšies respektas". Šitoji pagarba yra lygaus pagarba lygiam, netu-

[2] Anthropos, 601 p., 1915—1916.,
[3] Anthropos, 585 p., 1915—1916.
[4] Plg. Anthropos, 602 p., 1915—1916; Völker und Kulturen, 226 p.

rinti savyje religinių pradmenų. Ji yra kilusi iš to, kad žmogus jaučia savotišką artimumą arba giminystę su gyvuliu ir todėl jam reiškia savotišką pagarbą jo nežudydamas ir nevalgydamas. Tąja prasme galima sutikti su *B. Ankermanno* žodžiais, kad „totemizmo atsiradimas suponuoja tam tikrą dvasios nusiteikimą, kada nėra žinomas skirtumas tarp gyvulio ir žmogaus ir galbūt net tarp gyvo daikto ir negyvo"[5]. Vis dėlto šito skirtumo nežinojimas reikia imti tik labai siaura prasme. Būtų klaida manyti, kad pradžioje žmogus savęs neskyrė nuo gyvulio ir todėl laikė save gyvuliui artimu. Toks skirtumas jau aiškiai buvo žinomas pradinėje kultūroje, ir kamieno kultūros žmogus negalėjo jo pamiršti. Čia galima kalbėti tik apie tam tikrą *bendro prado jautimą savyje ir gyvulyje*. Kamieno kultūros žmogus jautė, kad jis atstovauja tokiam pat būties pradui, kaip ir gyvulys. Šiuo atžvilgiu — ir *tik šiuo* — tarp savęs ir gyvulio žmogus nematė skirtumo. Kas buvo šitas bendras pradas žmogui ir gyvuliui, matysime vėliau, kalbėdami apie totemistinės kultūros pagrindus.

Nors žmogaus ryšys su gyvuliu yra charakteringiausia totemistinės kultūros žymė, vis dėlto ir ji pati jau yra išvestinė. Totemistinė kultūra savo pagrinde slepia daug gilesnį principą negu toteminis žmogaus santykiavimas su gyvuliu. Pats šitas santykiavimas ir yra viršinė šito principo apraiška. Todėl nors totemistinės kultūros vardas ir yra paimtas iš žmogaus santykių su gyvuliu, pati šitos kultūros esmė nėra šituo santykiu pagrįsta. Net reikia pasakyti, kad žmogaus savotiškas ryšys su gyvuliu šitai kultūrai nėra padaręs gilesnės įtakos. Įvairios kultūros sritys tiek dvasinėje, tiek materialinėje srityje formavosi ne pagal totemo reikalavimus, bet pagal žmogaus dvasios vidinę struktūrą. Net ir egzogamiškumas vedybų srityje čia yra apsprendžiamas ne tiek to, kad tos pačios grupės žmonės turi bendrą totemą, kiek to, kad jie yra per totemą giminės. Giminystė yra egzogamiškumo pagrindas. O kad šitoji giminystė kyla iš bendro totemo, tai jau antraeilis dalykas. Toteminis žmogaus santykis su gyvuliu šitame kultūros cikle yra tik viena gyvenimo apraiška šalia didelio komplekso kitų kultūrinių apraiškų. Jeigu šitos apraiškos vardu yra vadinamas visas ciklas, tai tik dėl to, kad totemizmo var-

[5] Anthropos, 587 p., 1915—1916.

das yra patogus ir charakteringas. Bet tikrumoje *W. Schmidto* pavadinimas „egzogaminės tėvo teisės kultūra" geriau išreiškia šito ciklo prigimtį, nors praktiniam vartojimui šitas pavadinimas yra labai nepatogus. Todėl jis etnologijoje ir neprigijo.Vyriškosios dvasios primatas yra pagrindinė totemistinio kultūros ciklo žymė. Iš jos kyla visos kitos žymės. Iš jos yra kilę ir toteminiai žmogaus santykiai su gyvuliais.

2. *Materialiniai totemistinės kultūros bruožai*

Kaip pradinė, taip ir kamieno kultūra yra daugiau vidinė negu viršinė. Žmogaus dvasios pasikeitimas kamieno kultūros cikluose yra labiau žymus negu šitos dvasios įsigalėjimas ją apsupančioje gamtoje. Visi trys pagrindiniai kultūros ciklai — totemistinis, matriarchatinis ir nomadinis — daugiau skiriasi nuo pradinės kultūros savo dvasiniu negu materialiniu šonu. Tasai nepaprastos svarbos posūkis, įvykęs žmonijos istorijoje, kuris sukūrė kamieno kultūrą, savo esme buvo *dvasinis* posūkis. Tai nebuvo koks nors svarbus atradimas ar išradimas, bet *tai buvo gili revoliucija žmogaus dvasios viduje.* Ir tik iš vidaus paskui ji išspinduliavo į paviršių ir padarė įtakos materialinei kultūrai. Todėl tarp materialinio šono pradinėje ir kamieninėje kultūroje nėra tokio didelio skirtumo, kokį mes rasime nagrinėdami dvasinį šoną. Vis dėlto jau ir šioje srityje randame tam tikrų pasikeitimų, kurie rodo, kad žmonija savo visu gyvenimu yra išėjusi iš vaikiško santykiavimo su gamta. *Materialinės kultūros atžvilgiu kamieno kultūra reiškia neabejotiną pažangą.*

a. Ūkis

Darbo pasidalinimas, įvykęs tarp lyčių pradinėje kultūroje, buvo tęsiamas toliau ir kamieno kultūroje. Vyro medžioklė totemistiniame cikle ypatingai buvo išvystyta, iš paprastos *vieno* asmens medžioklės virsdama organizuota *giminės* arba *grupės medžiokle,* kuri nuo *E. Grosse's* laikų etnologijoje yra vadinama „aukštesniąja medžiokle". *Aukštesnioji medžioklė yra pagrindinė ekonominės kultūros forma totemistiniame cikle.* Paskiras, neplaningas, individualus gyvulių ieškojimas ir jų gaudymas totemistinėje kultūroje jau yra paliktas.

Čia mėsinio maisto ieškojimas virto organizuota giminės funkcija, kurioje dalyvavo visi giminės vyrai. Tiesa, šitoji aukštesnioji medžioklė taip pat dar yra savotiška pasisavinamojo ūkio forma. Menghino „Wildbeutertum" tinka ir totemistinės kultūros ūkiui. Totemistiniame cikle pradinė medžioklė neišsivystė į gyvulių auginimą, kas įvyko nomadinėje kultūroje. Čia ji tik buvo labiau sucementuota, sukolektyvinta ir sumechaninta. Gyvuliams gaudyti žmogus čia panaudojo ne tik technines, bet net ir magines priemones. *Fr. Kėrnas* yra pastebėjęs, kad totemizme „maitinimosi dalykų priežiūra neturėjo jokio kultivuojančio, bet tik magišką pobūdį"[6]. Žmogus griebėsi net burtų ir kerėjimų, kad padarytų sėkmingą savo medžioklę. Maginio pobūdžio atsiradimas totemistiniame cikle yra labai charakteringas dalykas. Giliausias jo priežastis mes patyrinėsime kalbėdami apie šitos kultūros pagrindus.

Kai kurių etnologų totemistai yra vadinami dar ir „Erntevölker", kas nurodo į žemės darbą. Vis dėlto *žemės darbas totemistinėje kultūroje yra labai menkas ir tik atsitiktinis.* Totemistiniam ciklui jis nėra charakteringas ir nesudaro savos ekonominio jo gyvenimo lyties. „Žemės darbe,— sako *W. Koppersas,*— totemistai yra tarsi ne namie; čia jie yra paviršutiniški, nors kartais jie dirba, bet tik tiek, kiek būtinai yra reikalinga gyvybei palaikyti"[7]. Žemės darbas jau suponuoja kultivuojamąjį žmogaus santykį su savo mitybos šaltiniu. Tuo tarpu totemizme tokio kultivuojamojo charakterio kaip tik nėra. Aukštesnioji medžioklė yra pagrindinė ir svarbiausia ekonominio gyvenimo apraiška totemistiniame cikle.

Aukštesniosios medžioklės atsiradimas suponuoja tokias gyvenamas vietas, kuriose gyvulių yra daug ir kuriose jie pastoviai yra įsigyvenę. Šitas faktas turėjo labai didelės reikšmės visai totemistinei kultūrai. Visų pirma *aukštesnioji medžioklė yra totemistų sėslumo pagrindas.* Kiek pradinės kultūros žmogus, individualiai medžiodamas, buvo priverstas kilnotis iš vietos į vietą, gyvendamas tuo būdu nomado gyvenimą, tiek kamieno kultūros totemistas yra sėslys. Gyvulių gausumas ir organizuota šitų gyvulių gaudymo forma pririšo žmogų prie tos pačios vietos ilgiems laikams. Kultūrinei kūrybai

[6] Archiv für Kulturgeschichte, 169 p., 1932.
[7] Völker und Kulturen, 479 p.

šitas dalykas buvo labai reikšmingas, nes viršiniais pavidalais kultūra gali pradėti vaisingai reikštis tik tada, kai žmogus bent kiek gyvena pastoviau. Štai kodėl totemistinėje kultūroje mes ir randame pirmus šito sėslumo vaisius: industriją, darbo pasidalinimą, miestus, meną, amatus, prekybą ir kitus materialinės kultūros laimėjimus. Šita prasme galima visiškai sutikti su W. *Kopperso* pažiūra, kad „totemizmas kaip toks galutiniame pagrinde rymo ant ūkiškų santykių"[8], arba kad „visas totemizmo apsireiškimas visų pirma ir iš esmės slepia savyje ūkiškus pagrindus"[9]. Aukštesniosios medžioklės, kuri sukūrė totemistinei kultūrai skleisti sąlygas, mes nelaikome šitos kultūros priežastimi. Ja nelaiko josios nė Koppersas. Aukštesnioji medžioklė jau kaip tokia yra totemistinio žmogaus dvasios nusiteikimo ir savotiškos dvasinės struktūros padaras. Ji nėra atsitiktinis totemistiniam ciklui dalykas. Priežastinis totemistinės kultūros ciklo žymių susiejimas su ekonomine šito ciklo gyvenimo forma būtų istorinio materializmo klaida. Jos nėra padarę nei W. *Koppersas*, nei W. *Schmidtas*. Jeigu jie smarkiai akcentuoja ūkiškąjį kamieno kultūros gyvenimą, tai tik kaip sąlygą, kuri padėjo skleistis ir išsivystyti tam, kas glūdėjo kaip *užuomazgos pačioje žmogaus dvasioje. Totemistinio ciklo* ekonominės formos taip pat turi ankšto ryšio su žmogaus dvasios struktūra. Sėslumas nėra amatų, prekybos ar meno priežastis. Bet sėslumas buvo sąlyga ir palanki aplinkybė visiems šitiems dalykams apsireikšti ir susikristalizuoti. Šita prasme ir galima aukštesniojoje medžioklėje matyti kerojančias totemistinio gyvenimo šaknis.

Paprasta individuali medžioklė buvo vienintelė (šalia augmenų rinkimo) pradinės kultūros ekonominio gyvenimo forma. Tuo tarpu totemistinėje kultūroje šitų formų atsiranda ir daugiau. Aukštesnioji medžioklė yra pagrindinė ir ryškiausia forma. Bet šalia josios kyla dar dvi, kurios visai totemistinei kultūrai įspaudė savotiškų bruožų, būtent *amatai* ir *prekyba*. Pradinėje kultūroje, kaip galima buvo pastebėti, amatų visiškai nebūta, o prekybos būta tik labai silpnų užuomazgų. Visai kitaip yra totemistinėje kultūroje. Totemistinė kultūra šiandien etnologijoje yra vadinama amatų ir prekybos kūrėja. Ka-

[8] Op. cit., 482 p.
[9] Op. cit., 479 p.

mieno kultūros metu žmonijoje įvyko perėjimas iš šeimos ūkio prie giminės ūkio, kuris totemistinėje kultūroje yra ypatingai ryškus. Šitas giminės ūkis savaime reikalavo įvairių veikimų ir įvairių darbininkų. Tuo pačiu čia atsirado darbo specializacija, paskui kurią visai natūraliai ėjo amatų išsivystymas. Atskiros grupės totemistinėje kultūroje paprastai pasižymi vienu arba kitu darbu, kurį jos arba labiau mėgsta, arba labiau sugeba. Vienos, pav., moka ypatingai gerai pagaminti kardus, kitos — ietis, trečios — drabužius, ketvirtos — papuošalus ir t.t. Savaime suprantama, kad ir toje pačioje grupėje ne visi asmenys vienodai sugeba ką nors padaryti. Čia visados atsiranda gabesniųjų, kurie jau ir totemistinėje kultūroje turi didelės reikšmės ir virsta tikrais amatininkais. Tokių amatininkų žmonių ir amatininkų šeimų totemistiniame cikle randama nemaža. Sėslus totemistų gyvenimo pobūdis amatų išsivystymą gali tik skatinti.

Sykiu su amatų išsivystymu eina ir prekyba. Amatininkas dirba daiktą *ne sau*. Tuo totemistinis techninis veikimas ir skiriasi nuo pradinės kultūros veikimo. Pradinėje kultūroje įrankio vartojimas buvo daugiau utilitaristinis: juo žmogus visų pirma siekė patenkinti *savo paties* reikalą. Tuo tarpu totemistas visų pirma įrankiu stengiasi patenkinti gaminamo *daikto* reikalą. Daiktas čia gaminamas ne tiek tiesioginiam panaudojimui hic et nunc, kiek žiūrima jo paskyrimo in se. Gaminamos strėlės, ietys, kardai čia nėra imami tuojau į darbą, bet jie keliauja į kitas gimines, dažnai į kitus kraštus, kitiems žmonėms. Todėl juos dirbą žmonės paiso ne tiesioginio reikalo, bet paties daikto reikalavimų. *Techninis amatininkiškasis veikimas čia įgyja didesnį objektyvų pobūdį.* Naudos momentas čia vis labiau traukiasi iš pirmutinių pozicijų. Žmogus pradeda žavėtis ne tiek tuo, kas bus daiktu padaryta, kiek pačiu daiktu kaip tokiu. Čia todėl atsiranda ir estetinis momentas: įrankiai jau pradedami išgražinti, išpuošti, visa jų išvaizda darosi estetiškesnė, jų apdirbimas smulkmeniškesnis ir dailesnis. Šiuo atžvilgiu totemizmas yra ir meno kūrinių žadintojas.

Dirbdamas daiktus ne sau, totemistinis amatininkas skiria juos kitiems žmonėms kaip savotišką prekę, gaudamas už juos tai, ko jam pačiam reikia. *Paskui amatus neišvengiamai eina prekyba.* Be abejo, totemistinė pre-

kyba yra *mainų* prekyba. Vis dėlto josios pobūdis yra labai ryškus. Etnologai pasakoja net apie tam tikrus prekybos centrus Australijoje. Dažniausiai mainų prekyba eidavo ten, kur totemistinė medžiotojų kultūra susidurdavo su matriarchatine žemės ūkio kultūra. Tuomet totemistai gaudavo iš matriarchatininkų žemės produktų, duodami jiems už tai ginklų, įrankių, drabužių ir apskritai techninių gaminių.

b. Technika

Ekonominio gyvenimo suorganizavimas, amatų ir prekybos išsivystymas savaime suponuoja techninio veikimo patobulėjimą. *Totemistinio kultūros ciklo technika neabejotinai yra aukštesnė už pradinės kultūros techniką.* Gyvenamosios palapinės čia virsta apvaliomis trobelėmis (Kegeldachhütte). Jų sienų ir stogo apvalumas yra charakteringa totemistinio ciklo kultūros žymė. Šitos trobelės yra telkiamos taip pat savotišku būdu. Jos nėra statomos vienoje eilėje kaip matriarchatiniame cikle, bet iš jų susidaro tarsi krūva (Haufendorf). Tai yra kažkas panašaus į bažnytkaimį, o ne į pakelėje išsidriekusį kaimą.

Totemistinėje kultūroje randame jau akmens kultūros pradžią. Akmens tašymas ir poliravimas šiam ciklui jau buvęs žinomas. Iš akmens įrankių čia pažymėtini akmeninis peilis ir akmeninis kūjis, abu reikalingi įvairiems daiktams apdailinti. Iš ginklų totemistai ypatingai vartoja *ietį.* Kardas taip pat vartojamas. Svaiginamųjų gėrimų ir narkotikų pasigaminimas taip pat yra žinomas.

Drabužių srityje totemistinis kultūros ciklas yra charakteringas diržu, apjuosiamu per strėnas, ir faluso maišeliu. Diržas, etnologų pažiūra, yra daugiau apsaugos priemonė negu drabužis. Faluso maišelis yra apipjaustymo rezultatas. Kad žaizda užgytų ir neužsiterštų, falus turėjo būti aprišamas. Šitas apraišalas kaip tik ir liko faluso maišelio pavidalu. *Drabužių srityje jau išeina aikštėn specifiškai vyriškos tendencijos ir seksualinių funkcijų bei organų pabrėžimas.* Šito ciklo vyrai labai dažnai mėgsta vaikščioti visiškai pliki. Reikia taip pat pasakyti, kad nei diržas, nei faluso maišelis čia neturi tos prasmės, kokią turi pradinės kultūros prijuostės. Ten

jos yra dėvimos doriniais sumetimais. Tuo tarpu totemistiniame cikle drabužiai jau įgyja apsaugos pobūdį, netekdami etinio charakterio, ką rodo palinkimas rodytis visiškai plikiems.

Su drabužiais yra surištas ir totemistų palinkimas apskritai į kūno kultūrą, kuri apsireiškia kūno puošimu ir jo gražinimu. Gražios kūno formos, prie jo prijungti papuošalai, ant jo uždėtos spalvos — visa tai ypatingai džiugina totemistinio ciklo žmogų. Šito ciklo kultūroje pasirodo kūno dažymas ir papuošalų vartojimas. Tai galima išaiškinti, iš vienos pusės, totemistinio žmogaus bendru linkimu į kūniškumą, ypač seksualinėje srityje, iš kitos pusės — jo paaštrėjusiu estetiniu jausmu. Kūno puošime ir gražinime kyšo žemesnio kūniškumo mintis, tarp kito ko, ir dėl to, kad totemistinio ciklo žmonės labai saugo mergaičių grožį prieš vedybas, neleisdami joms dirbti sunkesnių darbų, kad nesugadintų jaunų kūno formų. Tuo tarpu ištekėjusi moteris, kai šitų formų ji nustoja, netenka jokios vyro globos ir virsta darbiniu gyvuliu „(Lasttier). Seksualinis momentas kūno kultūroje yra sunkiai paslepiamas.

Iš kitos pusės, totemistai turi gerą estetinį jausmą. *Totemistiniai žmonės yra pirmieji menų kūrėjai.* „Vaizduojamojo ir žodinio meno išsivystymas,— sako W. Schmidtas,— totemistinėse giminėse labai krinta į akį.., kaip ir kūno puošimas ir dramatinio meno pradžia"[10] Formos apdirbimą ir grožio ugdymą ir W. *Koppersas* laiko totemistinio ciklo ženklu. Totemistinio meno pradmenys yra labai savotiški. *Šio ciklo menas yra savotiškas natūralizmas.* Čia ypatingai jaučiamas yra linkimas pamėgdžioti gamtą. Stilizavimas ir ornamentika yra žymiai retesni dalykai. Ornamentikoje vyrauja tiesi linija. Gyvulių motyvai žymiai persveria augmenų arba daiktų motyvus.

Visi šitie pavyzdžiai parodo, kad:

1) totemistinis ūkis yra giminės ūkis, kurio pagrindinė forma yra aukštesnioji medžioklė, pagrindusi totemistinio kultūros ciklo sėslumą, o su juo amatus ir prekybą;

2) įrankio vartojimas naudos momentą pamažu keičia objektyviniu kūrybos momentu;

3) žmogaus apsirengime pasirodo seksualinis ir este-

[10] Anthropos, 608 p., 1915—1916.

tinis motyvas, abu pagrįsti totemistinio žmogaus dvasios struktūra;

4) estetinis totemistinio žmogaus jausmas eina gamtos pamėgdžiojimo keliu, savo ženklu pasirinkdamas veiklumo simbolį — tiesią liniją.

Kultūros filosofijos atžvilgiu šitos išvados yra svarbios dėl to, kad jos parodo, jog *totemistinis ciklas materialinės kultūros šviesoje nėra palaidų ir savarankiškų žymių suma, bet tam tikras atbaigtas organiškas kultūros tipas.* Visos šitos žymės yra tarp savęs susinarsčiusios, susijusios, vienos iš kitų kylančios ir vienos kitas paremiančios. Jeigu ieškotume šitam kultūros tipui vardo, nerastume geresnio kaip *miesto kultūra.* Totemizmo kultūra materialiniu atžvilgiu yra miesto kultūros pagrindas. Visas tas žymes, kurias mes šiandien randame miestinėje kultūroje, užuomazgoje jau galime rasti ir totemistinėje kultūroje. Ekonominio gyvenimo formos: amatai ir prekyba, darbo specializacija, gyvenamų trobesių sutelkimas krūvos pavidalu, galop kūno kultūros pabrėžimas — visa tai, paėmus kartu, kaip tik ir rodo, kad *totemistiniame cikle iš pačios pradžios vyravo miesto dvasia.* Totemistai buvo pirmieji miestų statytojai. Ir šitas dalykas jiems buvo ne atsitiktinis, bet einąs iš pačios jų dvasios struktūros. Šiuo atžvilgiu labai didelės prasmės įgyja ir Genezės pasakojamas žmonių persiskyrimas į gyvulių augintojus bei prižiūrėtojus ir amatų, muzikos ir miestų kūrėjus. Toks persiskyrimas yra iš tikro įvykęs faktas, kurį patvirtina visas modernusis etnologijos mokslas. Šito persiskyrimo priežastis ir giliausius miestinės kultūros ryšius su totemistine dvasia mes nagrinėsime toliau. Čia tuo tarpu tik konstatuojame, kad miesto gyvenimas ir miesto dvasia yra natūrali totemistinės dvasios apraiška ir regima josios konkretizacija materialinės kultūros lytimis.

3. Totemistinės kultūros dvasinės žymės

Kiekvienoje materialinės kultūros srityje matome, kad kamieno kultūra yra toli pralenkusi pradinę kultūrą. Paprasta individuali medžioklė, vykdoma be jokio plano, be iš anksto pasirengimo, čia yra pakeista organizuota grupės medžiokle, kurios vaisingumas, be abejo, yra kur kas didesnis. Amatų ir prekybos pradmenys taip pat rodo, kad ekonominis veikimas jau yra išėjęs iš, *Menghino* žo-

džiais tariant, parazitizmo. Žmogus čia iš gamtos ima ne tik tai, ką ji duoda, bet jau pradeda planingai įdėti į gamtinius dalykus ir savo triūso. Gamtos teikiamų dalykų organizavimas ir ieškojimas čia vyksta organizuotu būdu: *mainų prekyba.* Tai yra didelis žingsnis priekin pragyvenimo srityje. Bet kai tik žengiame į dvasinę sritį, turime iš pat pradžios pripažinti, kad *kamieno kultūra padarė didelį šuolį atgal.* Dvasinės kultūros atžvilgiu totemistinis ciklas nerodo jokios pažangos. Atvirkščiai, blogio šėlimas, atrodo, vis labiau įtraukia į save žmogaus prigimtį, vis labiau atpalaiduoja ją nuo vienijančio centro ir tuo būdu gyvenimą palenkia šitokios atpalaiduotos prigimties netvarkingam šėlimui. Kamieno kultūroje toks prigimties atpalaidavimas yra labai ryškus. Jau pačiuose žmogaus santykiuose su kūnu pasirodo prigimties atsipalaidavimas ir josios nuosmukis. Drabužiai nustoja etinės prasmės ir virsta apsaugos priemone. Kūno pagražinimas šalia estetinės pusės iškelia aikštėn ir grynai seksualinę pusę. Net gamtos pamėgdžiojimas mene nerodo savarankiško dvasios viešpatavimo pasaulyje, bet greičiau dvasios nusilenkimą gamtos galioms. Ir juo labiau žengiame į aukštesnes dvasios sritis, tuo šitas gamtinio principo atsipalaidavimas darosi ryškesnis ir tuo jo padarai darosi blogesni. Žmogiškumo diferenciacija čia eina labai vienašališka kryptimi.

a. Šeima

Žmogiškosios dvasios diferenciacija pagal lytiškumo principą visų pirma apsireiškia šeimoje. Šeima, pačia savo prigimtimi būdama dviejų lyčių sąjungos rezultatas, geriausiai parodo lyčių vieningumą, jų skirtingumą ir nesantaiką. Todėl ir totemistinio kultūros ciklo šeima yra pirmoji gyvenimo sritis, kurioje lyčių principo išsiskaldymas visų pirma yra jaučiamas ir kur šitas išsiskaldymas yra palikęs žymiausių ir — reikia pripažinti — nelemtų vaisių.

Pirmas totemistinės šeimos bruožas yra vyro emancipacija iš namų gyvenimo. Totemizmas, kaip netrukus matysime, yra labai daug padaręs *valstybinės* kultūros pažangai. Tai kaip tik ir buvo vyro dvasios veiklumo rezultatas. Vyras pačia savo prigimtimi yra visuomeninis padaras ta prasme, kad jo veikimo tikrasis laukas yra ne namai, bet pasaulis. Juo tad vyriškasis principas labiau įsigali, tuo labiau vyras išeina iš namų į pasaulį.

Totemistiniame kultūros cikle šitas išėjimas yra labai žymus. Vyro ryšys su moterimi, vyro pareigos namuose čia yra laikomi antraeiliu, tik atsitiktiniu vyrui dalyku. Tikrasis vyro veikimas čia pasirodo ne santykiuose su moterimis, bet santykiuose su vyrais, vadinamose amžiaus klasėse (Altersklassen). Moteris čia yra palikta namuose. Tuo tarpu vyras yra išėjęs į pasaulį ir kuria ten viešąjį gyvenimą. Šiuo atžvilgiu yra labai charakteringas ir Išminties knygos aprašymas apie pavyzdingą moteriškę: „Ji parūpina vilnų ir linų ir darbuojasi savo sumaningomis rankomis. Ji kaip pirklio laivas, kuris iš toli gabenas sau duonos. Ji keliasi anksti rytą, duoda maisto savo namiškiams ir pieno savo tarnaitėms. Ji apžiūri dirvą ir ją perka; savo rankų pelnu ji įsiveisia vynuogyną... Ji daro sau antklodžių: plona drobė ir purpuras jos apvalkas... Ji daro ploną drobę ir parduoda, ir duoda kanaaniečiui juostą... Ji apžiūri savo namų takus ir nevalgo savo duonos dykinėdama". Tuo tarpu apie tokios žmonos vyrą Išminties knyga taip pat labai charakteringai sako: „Jos vyras garbingas vartuose, kai sėdi su šalies vyresniaisiais" *(Išm 31)*. Moters palikimas namuose ir vyro išėjimas į viešąjį gyvenimą vargiai gali būti gražiau pavaizduotas. Šitie žodžiai yra kiekvieno vyriškojo gyvenimo simbolis. Kur tik lytys persiskiria, ten visados moteris esti uždaroma šeimoje, o vyras garbingai sėdi vartuose. Kamieno kultūra, kuri yra pagrįsta lyčių persiskyrimu, kaip tik geriausiai šitą vyro emancipaciją ir parodo.

Antras totemistinės šeimos bruožas yra ypatingas seksualinio momento pabrėžimas. Žmogaus atsiradimas visais laikais buvo slaptingas ir sykiu garbingas dalykas. Bet kiek pradinėje kultūroje jis yra dar apsuptas dvasinėmis formomis, tiek totemistiniame cikle jis jau yra išvilktas iš visų dvasinių formų ir kaip fizinis aktas pastatytas žmogaus dėmesio centre. Generacinis aktas vyrauja totemistinio ciklo mąstyme, mituose, papročiuose ir net religijoje[11]. Juo yra pagrįstas vyro santykiavimas su moterimi, jis sudaro pamatus jaunimo iniciacijoms, ant jo rymo vyro primatas totemistinėje šeimoje. Būdamas aktyvus pradas žmogaus atsiradimo akte, vyras lengvai sau priskyrė visą vaidmenį, moteriai palikdamas tik palaikytojos ir augintojos pareigas. Vyriškoji biolo-

[11] Plg *W. Schmidt.* Völker und Kulturen, 250 p.

gija, kurią susistemino ir išvystė Aristotelis ir šv. Tomas, savo šaknis turi jau totemistinės kultūros ciklo gyvenime.

Vyro išėjimas iš namų į pasaulį ir generacijos akto fizinės pusės pabrėžimas padarė didelės skriaudos moteriai, ją pažemindamas ir nustumdamas į antrą vietą. Totemistiniame cikle moteris neturėjo nieko, kuo ji galėtų atsverti vyriškosios lyties vienašališką įsigalėjimą. Ypatingas josios ryšys su auginenimis, jų rinkimu ir paruošimu maistui čia buvo nebetekęs pirmykštės reikšmės. *Ekonominis pagrindas moters atsvarai totemizme buvo išgriautas.* Tuo tarpu dvasinis gyvenimas pradėjo eiti išsiskyrimo linkme. Kol vyras savo gyvenimo centrą matė namuose, tol moteris dar galėjo savo dvasia persunkti ir patį vyrą, ir juodu abu supančią aplinką. Vyro išėjimas į pasaulį padaro vyro aplinką moteriai nebeprieinamą. Ji todėl neturėjo šitai aplinkai beveik jokios įtakos. Viešasis gyvenimas buvo kuriamas be moteriškojo principo. Moters vertingumas totemistiniame kultūros cikle buvo labai menkas, nes jis neturėjo galimybių apsireikšti regimais darbais. Šeimos — namų gyvenimas vyro buvo mažai paisomas ir dar mažiau vertinamas. Dvasinė mistinė gimdymo pusė taip pat buvo paneigta arba nustumta į paskutinę vietą. Vadinasi, visa, su kuo moteris yra susijusi pačia savo prigimtimi, čia atsipalaidavusio vyriškojo principo buvo paneigta arba mažiausiai nepaisoma. Savaime suprantama, kad ir pati moteris, kaip namų dvasios ir mistinės gimdymo pusės atstovė, nebeteko reikšmės ir virto vyro verge, tarnaite ir net darbiniu gyvuliu (Lasttier). *Schurtzas*[12] labai teisingai yra pasakęs, kad kur tik lyčių priešingumai yra pabrėžiami, ten moteris visados labiausiai nukenčia. Tai aiškiai matyti totemizme, kuris vyriškąjį principą pastatė gyvenimo centre ir jį ypatingai pabrėžė kaip priešingą moteriškajam principui. Dėl to moteris šitame kultūros cikle yra labiausiai pažeminta. Totemistinis gyvenimas buvo kuriamas *be* moters ir *šalia* moters.

Tai, be abejo, negalėjo pasilikti be skriaudos ir vyrui, ir visai totemistinei kultūrai. Moters išstūmimas iš kultūrinės kūrybos pakenkė ne tik pačiai moteriai, bet ir vyrui. *W. Schmidtas*[13] visai pagrįstai teigia, kad pra-

[12] Plg. Völker und Kulturen, 250 p.
[13] Plg. op. cit., ibid.

dinės kultūros žmogaus vertingumas, jo vidaus turtingumas ir simpatiškas jo gyvenimas kilo iš to, kad ten lytys nebuvo perskirtos, kad ten jos ankštai viena su antra bendravo ir keitėsi savomis vertybėmis. Malonus šeimos gyvenimas, lygiavertis lyčių traktavimas visuomenėje, sveikas jaunimo auginimas buvo aiškūs šito lyčių bendravimo rezultatai. Tuo tarpu, pasak *Schmidto*, yra visai tikra, kad totemistiniame kultūros cikle, žlugus šitam vyro ir moters bendravimui, nukentėjo ne tik šeimos gyvenimas, bet ir pati vyro siela patyrė didelės skriaudos, turėjusios didelės įtakos visai kultūrinei šio ciklo krypčiai. Vyriškojo *aš* teigimas, nuolatinis ir sąmoningas jo nustatymas prieš moteriškąją lytį sužiaurino vyro sielą, padarė ją šiurkščią, negailestingą ir siaurą. Vyro santykiai su moterimis užsidarė tik oficialaus formalumo ribose, atskleisdami visišką instinktų šėlimą tada, kai šitas oficialumas jų nevaržo. Kai kurie etnologai buvo nustebinti totemistinio ciklo vyrų nepaprastai mandagiu ir kukliu elgesiu su mergaitėmis viešumoje. Atrodė, kad tai yra tiesiog riteriškas elgesys. Bet ištyrus giliau pasirodė, kad tai yra tik paprasta oficiali maniera. Tikrumoje seksualinis palaidumas totemistiniame cikle yra toks didelis, jog kai kuriose giminėse (Oraon) nė viena mergaitė neišteka nekalta[14]. Kai kur vėl net formaliai reikalaujama tam tikro palaidumo seksualinėje srityje[15]. Moderniškas reikalavimas jaunimui laisvai pagyventi totemistiniame cikle kaip tik yra įvykdytas. Todėl poligamija ir prostitucija čia yra jau ne išimtys, bet kasdieniniai dalykai. *Totemistinė šeima jau nebėra sintetinė pradinės kultūros šeima, bet vyriškojo principo persunkta ir šito principo iškrypimais pažymėta,* kuri nėra gyvenimo pagrindinis narvelis, bet esanti šalia gyvenimo, nes tikrasis gyvenimas čia eina ne namuose, tik pasaulyje.

b. U g d y m a s

Totemistinio kultūros ciklo ugdymas *prieš* jaunimo subrendimą maža kuo skiriasi nuo pradinės kultūros ugdymo. Ir vienur, ir kitur vyrauja asimiliacija, ir vienur, ir kitur lavinimo momentas yra antroje vietoje, pirmąją užleisdamas auginimui. Bet kai jaunimas pasiekia tokį amžių,

[14] Plg. W. *Schmidt*. Völker und Kulturen, 250 p.
[15] Op cit., ibid.

kada jis turi pereiti į suaugusiųjų žmonių tarpą, ugdymo praktikos žymiai pasikeičia. *Atbaigiamasis ugdymo momentas pradinėje kultūroje ir totemistiniame cikle yra iš esmės skirtingas.* Jis turi tik tiek bendro, kad įveda jaunimą į suaugusiųjų klasę. Bet ir pats šito įvedimo būdas, ir šito įvedimo prasmė totemistiniame cikle yra visiškai kitokia negu pradinėje kultūroje. Totemizmo iniciacijos yra specifiška vyriškojo principo apraiška.

Totemistinio kultūros ciklo iniciacijos liečia pirmoje eilėje berniukus. Mergaičių iniciacijos yra skoliniai arba iš matriarchatinio ciklo, arba iš tų giminių, kuriose iniciacijos yra taikomos abiem lytims. Šitose berniukų iniciacijose vyrauja jau ne dorinis ir asketinis momentas kaip pradinėje kultūroje, bet *seksualinis.* „Totemistinio kultūros ciklo iniciacijos,— sako *W. Schmidtas,*— yra ypatingai charakteringos dviem momentais: nelygstamu seksualinio momento pabrėžimu ir iškėlimu vyro vaidmens gimdyme"[16]. Aplinkui šituos du momentus sukasi visos iniciacijų ceremonijos ir pamokymai. Čia jaunimas yra įvedamas į giminės paslaptis, kurios dažniausiai esti gimdymo paslaptys. Čia taip jaunimas yra sąmoningai įteigiamas, kad, būdamas vyriškojo principo atstovas, esąs aukštesnis už moteris ir todėl turįs jas valdyti. Kafrų giminėje net aiškiai iniciacijų metu jaunimui yra pasakoma, kad nuo šiol jis neturįs klausyti savo motinos[17]. Seksualinio momento iškėlimas apsireiškia ir tuo, kad daugumoje totemistinio ciklo giminių jaunimui po iniciacijų laisvai leidžiama turėti santykių su visomis neištekėjusiomis mergaitėmis, o kai kur ir su visomis moterimis, net nepaisant egzogamiškumo įstatymų.

Pagrindinė totemistinių iniciacijų forma yra *apipjaustymas.* Jis yra specifiška totemistinio ciklo apraiška, kurios nerandame nė viename kitame kultūros cikle. Kai kurių nomadinio ciklo giminių apipjaustymo praktikos (pav., žyduose) yra skoliniai iš totemistinio ciklo. Iš kitos pusės, apipjaustymo neturi tik tos *totemistinės* tautos, kurios yra patekusios matriarchatinio kultūros ciklo įtakon. Apipjaustymo tikslas yra aiškinamas labai įvairiai. Čia nurodoma ir higiena, ir ištvermės bandymas, ir lytinio prado paaukojimas religiniais sumetimais, ir tikėjimas į atgimimą, ir seksualinio smagumo padidinimas. Bet daugumas

[16] Op. cit., 238 p.
[17] Plg. *W. Schmidt.* Op. cit., 248 p.

tyrinėtojų yra linkę manyti, kad *apipjaustymo pagrindinis uždavinys yra įvesti jaunimą į seksualinio gyvenimo paslaptis ir sykiu palengvinti seksualinį aktą.* Šiai pažiūrai pritaria ir *W. Schmidtas*[18]. Kad iš tikro apipjaustymas turi šitą grynai seksualinį pobūdį, tai rodo, tarp kito ko, ir mergaičių apipjaustymo kai kuriose giminėse būdai, kurie specialiai yra taikomi vyriškojo principo vaidmeniui gimdyme palengvinti (extirpatio clitoridis arba labia minora). Apipjaustymo ceremonijos yra atliekamos miško vienumoje, specialiai šiam reikalui pastatytoje trobelėje, kurioje *kandidatai į suaugusius gyvena ir mokosi giminės* tradicijų, papročių ir paslapčių. Su moterimis šiuo metu jiems griežtai draudžiama susitikti ir kalbėtis. Įvairiais ženklais (barškinimu, švilpimu, būgnavimu) yra įspėjamos moterys nesiartinti prie šios vietos. Kai žaizda užgyja, jaunimas tuojau palieka šią vienatvę ir išeina į suaugusiųjų gyvenimą. Tam tikrą laiką apipjaustytam jaunimui daug kur leidžiama viską daryti: viską pasisavinti, visur eiti, santykiauti su moterimis ir t. t. Šitas lytinis palaidumas, tiesiog einąs po apipjaustymo, tik dar labiau parodo seksualinį apipjaustymo pobūdį.

Apipjaustymas yra svarbus įvykis jaunuolio gyvenime. Ligi šio įvykio giminės akyse jis buvo beveik niekas. Totemistinio kultūros ciklo žmonės labai griežtai skiria apipjaustytuosius ir neapipjaustytuosius. Pirmieji yra pilnateisiai, antrieji yra beteisiai arba mažateisiai. Neapipjaustytas jaunuolis negali paliesti ginklų, negali nešioti ilgų plaukų, net savo išvaizda negali būti išdidus. Jis taip pat negali paliesti apipjaustyto žmogaus valgio. Žodžiu, neapipjaustytas jaunuolis yra laikomas dar nesubrendusiu žmogumi, dar ne vyru, kuris negali turėti įtakos viešajam gyvenimui ir dalyvauti svarbesniuose jo įvykiuose. Neapipjaustytieji totemistiniame cikle sudaro savotišką klasę, skirtingą nuo kitų ir savo teisėmis, ir savo gyvenimo būdu.

Čia mes paliečiame vadinamųjų *amžiaus klasių* (Altersklassen) klausimą totemizme. Šalia minėtos neapipjaustytųjų klasės, kurią sudaro paprastai vaikai, eina apipjaustytųjų vyrų klasė, kuriai priklauso vedę ir jau suaugę vyrai. Bet labai dažnai apipjaustytieji jaunuoliai dar ilgoką laiką neveda. Todėl vedusiųjų vyrų klasei priklausyti jie negali. Iš kitos pusės, jie jau yra atsiskyrę ir nuo vaikų klasės. Tuo būdu jie kaip tik ir sudaro trečiąją jaunimo klasę. Tokie

[18] Op. cit., 240 p.

apipjaustyti jaunuoliai totemistinio ciklo papročiu negali gyventi savo tėvų namuose. Jiems yra pastatomi specialūs namai, savotiški *jaunuolių bendrabučiai* (Junggesellenhäuser). Šituose namuose paprastai renkasi ir kiti vyrai. Tai yra savotiški vyrų klubai arba užeigos namai. Kai kuriose giminėse mergaitėms ir moterims yra uždrausta į tokius namus įžengti. Bet daugumoje šituose jaunimo bendrabučiuose esti keliamos tikros orgijos. Kai kur net laikomos specialios moterys jaunimo reikalui. Kai kur vėl net vedę vyrai ir ištekėjusios moterys dalyvauja šitose jaunimo orgijose[19].

Visa tai rodo, kad jaunimo paruošimas gyvenimui totemistinėje kultūroje jau yra netekęs to dorinio pobūdžio, kurį randame pradinėje kultūroje. Čia jaunimas yra įvedamas ne į bendrą *žmogiškąjį* pasaulį, kuriame viešpatauja doriniai dėsniai, bet į *specifiškai vyriškąjį gyvenimą*, pagrįstą vyriškosios lyties primatu.

c. Visuomeninis gyvenimas

Pradinėje kultūroje visuomeninis gyvenimas daugiausia koncentravosi šeimose arba rečiau šeimų sambūriuose. Tuo tarpu totemistiniame kultūros cikle išeina aikštėn *giminė*, kaip stipriai suorganizuotas ir sucementuotas vienetas. Visuomeninio gyvenimo santvarka, palyginta su pradinės kultūros visuomeniniu gyvenimu, rodo aiškią pažangą. Visų pirma kiekviena totemizmo giminė turi savo *vadą*, kuris sykiu yra ir burtininkas. Taip pat kiekviena giminė yra susiskirsčiusi į minėtas amžiaus klases: vaikų, jaunuolių ir suaugusiųjų. Šitos klasės iš sykio apėmė tik vyrus. Bet tolimesnėje totemizmo išsivystymo eigoje analogiškai buvo sudarytos ir moterų klasės. Iš kitos pusės, giminė totemizme yra ne tik palaidų individų sambūris, bet jau turinti ir savo, kaip giminės, sąmonę, kas taip pat yra išsivysčiusio visuomeninio gyvenimo ir visuomeninės pažangos ženklas. Taikus šeimų ir jų sambūrių sugyvenimas pradinėje kultūroje buvo aiškus faktas. Tuo tarpu totemizme karas vis labiau pradeda pasirodyti ne tik kaip apsigynimo, bet ir kaip pavergimo būdas. Didelis metamųjų ir duriamųjų ginklų išsivystymas šitame kultūros cikle rodo, kad jie turi jau praktinės reikšmės. Skydas taip pat yra charakteringa totemistinio ciklo žymė. Vadinasi,

[19] Plg. *W. Schmidt.* Op. cit., 246 p.

karingas nusiteikimas jau yra apsireiškęs žmonių sąmonėje ir jau randa realaus pritaikymo praktiniame gyvenime. Galima karą vertinti labai įvairiai, bet jo buvimas yra ženklas, kad *kariauti pasiryžusi giminė arba tauta yra gerai organizuota savo viduje*. Šitų visuomeninio gyvenimo žymių — vado, amžiaus klasių, karo — buvimas rodo didelę totemistinio ciklo pažangą visuomeninėje srityje. Etnologai net konstatuoja, kad atskirų giminių visuomeninis gyvenimas yra apipintas painiais įstatymais ir smulkmeniškai išdirbtomis savotiškomis konstitucijomis. Totemizmas žmonijos istorijoje pasirodė kaip didelė organizuojanti jėga.

Šitoji jėga kilo iš pačios totemizmo prigimties. Pradinėje kultūroje žmones jungė tik kraujo giminystė.Tuo tarpu totemistiniame cikle šalia kraujo giminystės atsirado savotiška giminystė, kurią sudaro totemo bendrumas. Žmonės, kurie turėjo tą patį totemą, jautėsi tarp savęs giminės, sujungti bendrais įstatymais, bendrais papročiais ir taisyklėmis. Giminių vardai buvo jų totemų vardai. Neretai šitų totemų vardais buvo pažymimi visi giminės individai. Čia buvo vilkų giminė, lokių giminė, sakalų giminė ir t. t. Savaime suprantama, kad tokios bendrybės turėjo labai smarkiai suartinti giminės individus ir iš jų sukurti stiprią sąjungą. Totemo ženklas taip pat buvo paišomas ant namų, ant ginklų, ant drabužių, ir visi, kurie turėjo tą patį ženklą, jautėsi esą vienas kitam artimi, vienas kitam turį savotišką simpatiją ir savotiškų pareigų. Organizuojanti ir jungianti totemizmo reikšmė yra labai žymi. Totemas čia apsireiškė kaip savotiško solidarumo kūrėjas, duodamas žmonijai naujų impulsų visuomeninio gyvenimo kūryboje. Nenuostabu todėl, kad kai kurie etnologai, kaip *Frazeris*, totemo reikšmę ypatingai vertino, pastūmėdamas jį net ligi vienašališkumo.

Vis dėlto visuomeninio totemistinio kultūros ciklo santvarka yra gana savotiška. *Visame šio ciklo gyvenime yra pastebimas aiškus mechanistinis ir kolektyvinis bruožas.* Jis galima pastebėti ir visuomeninėje santvarkoje. Totemas sujungia individus į vieną giminę. Bet jau šitas sujungimas yra *mechaniškas*. Totemas yra ženklas. Totemu pažymėti individai nėra nei to paties užsiėmimo, nei to paties amžiaus, nei tos pačios lyties. Totemas yra tik išviršinis, tik mechaninis ženklas, kuris ir eina jungiamąja grandimi tarp atskirų individų. Iš kitos pusės, totemas labai skiria vieną giminę nuo kitos. Totemistiniame cikle atskiros giminės

gyvena *šalia* viena kitos. Kiek totemas yra jungiamoji galia *grupėje*, tiek jis yra skiriamasis veiksnys tarp *grupių*. Tuo būdu visa totemistinė visuomenės santvarka pasidaro *horizontali*. Čia nėra vertikalaus pasidalinimo. Todėl *W. Schmidtas* labai teisingai pastebi, kad „apskritai visoje totemistinėje sociologijoje yra jaučiama stipri konstruktyvinė dvasia. Bet ji veda tik į pastatymą šalia vienas kito (Nebeneinander). Ji sujungia dalis, bet jos stovi viena šalia kitos demokratinėje lygybėje"[20]. Kitoje vietoje tas pats *Schmidtas* pastebi, kad, tiesa, totemizmas turėjo labai didelės reikšmės visuomeninei žmonijos istorijai, bet kad tolimesnį visuomeninį išsivystymą vedė jau ne totemistai, tik nomadinio kultūros ciklo atstovai, kurie, nugalėję totemistus ir matriarchatininkus, į visuomeninį gyvenimą įvedė aristokratinį principą ir ligtolinį horizontalų visuomenės suskirstymą pakeitė vertikaliu suskirstymu[21]. Konstruktyvi totemizmo dvasia visuomenėje kūrė mechanizmą, bet ji nesugebėjo sukurti organizmo. *Totemistinė visuomenės santvarka yra ne organinė, bet mechaninė.*

Su tuo yra surištas ir *kolektyvinis* totemistinės visuomenės pobūdis. Kur individai ir jų grupės yra pastatomi šalia vienas kito, ten individas visados esti palenkiamas kolektyvui. Taip yra ir totemizme. „Totemizmas,— sako *F. Reuterskiöldas,*— turi savo šaknis aiškiai kolektyvistinėje pasaulėžiūroje, o ne kokiame nors individo atjautime. Žmonių grupė čia yra suvedama į santykius su tam tikra gyvulių arba augmenų rūšimi. Čia nėra nieko individualaus arba asmeninio"[22]. Individualinių totemų šiame kultūros cikle yra nedaug, ir jie nėra reikšmingi. Viskas čia yra paremta kolektyviniu totemu. Totemistinėje visuomenės santvarkoje kolektyvinis momentas aiškiai persveria individualinį momentą. Šeima ir individas čia atsistoja antroje vietoje. „Šeima,— gražiai charakterizuoja totemistinį linkimą į kolektyvizmą *Fr. Kernas,*— prarado senąją viršijančią savo reikšmę. Giminė organizavo vyrus, jiems pavedė jaunuolius, kurie su šiais keletą metų gyvendavo. Bendros medžioklės, prekyba, karas ir politika sutelkė į plačias sąjungas"[23]. Iš šitų sąjungų kilo įstatymai, visuomeniniai papročiai, bet taip pat ir daugelis totemistinio gyve-

---

[20] Völker und Kulturen, 237 p.
[21] Plg. Anthropos, 607 p., 1915—1916.
[22] Anthropos, 649 p., 1914.
[23] Archiv für Kulturgeschichte, 4 p., 1927.

nimo ydų. Kolektyvistinis nusiteikimas ir su juo susijusios apraiškos yra charakteringa totemistinės visuomenės žymė.

Visa tai pakankamai aiškiai rodo, kad totemistinė visuomenė jau yra išėjusi iš to šeimyninio tarpsnio, kurį randame pradinėje kultūroje. Čia jau nebėra to paprastumo, tos patriarchalinės dvasios, tos lyčių lygybės, kuri palaikė tinkamus santykius tarp vyro ir moters, tarp tėvų ir vaikų, tarp individo ir bendruomenės. Čia visuomenė jau yra diferencijuota, sumechaninta ir kolektyvinis polius paėmęs viršenybę. Sintetinis gyvenimo būdas, kuris taip labai žymu pradinėje kultūroje, čia jau yra pakeistas diferencijuotu būdu. Tai yra charakteringa ne tik totemistiniam ciklui, bet ir visai kamieno kultūrai.

d. Pagrindiniai religijos bruožai

Nors *iš esmės* pirmykščio žmogaus religija šioje studijoje nėra nagrinėjama, nes religinės srities *nenorima* suplakti kaip aukštesnės su kultūrine sritimi, vis dėlto, kalbant apie totemistinį ciklą, negalima neiškelti aikštėn bent pagrindinių šio ciklo religijos bruožų. Totemistinio kultūros ciklo religija yra labai šiam ciklui charakteringa. Josios pagrindinių bruožų atskleidimas padės mums vėliau suvokti ir totemistinės kultūros pagrindus. Iš kitos pusės, totemistinio ciklo kai kurie religiniai bruožai etnologų šiandien dar nėra išaiškinti grynai etnologinėmis priemonėmis. Šių bruožų suvedimas į ankštą santykį su totemistinio žmogaus dvasia galbūt ir šiai sričiai mes kiek šviesos.

Pagrindinė totemizmo religijos žymė yra josios nukrypimas nuo asmeninio Dievo į stabmeldystę ir į burtus bei magiją. „Totemizmas,— sako *W. Schmidtas,*—suprastas kaip tam tikros pasaulėžiūros dalis, yra tokia pasaulėžiūra, kuri stengiasi be asmeninių dievų ir net prieš juos grynai gamtiniu keliu gamtą pažinti ir ją apvaldyti"[24]. Vietoje pradinės kultūros Dievo Tėvo tikėjimo totemizme atsiranda gamtos jėgų ir gamtinių daiktų garbinimas. Pirmoje vietoje čia stovi *saulė*. Saulės kultas totemizme yra ryškiausia religinė šito ciklo žymė. Soliarinė mitologija čia pralenkia visus kitus mitus.

Antras totemizmo religijos bruožas yra josios didelis palinkimas į magiją. Pradinėje kultūroje burtų, kerėjimų,

[24] Anthropos, 610 p., 1915—1916.

žyniavimų, žodžių maginių priemonių beveik visiškai nerandame. Tuo tarpu kamieno kultūroje, specialiai totemistiniame cikle, jos klestėte klesti. Magijos išsivystymas čia yra labai turtingas. Šokiai su gyvulių kaukėmis, stipriai fališko pobūdžio vaisingumo apeigos, iniciacijų ceremonijos turi aiškų maginį charakterį. „Burtai,— sako *W. Moockas,*— eina ranka rankon su totemizmu"[25]. Tą patį patvirtina ir kiti etnologai. *W. Koppersas,* pavyzdžiui, sako, kad „totemistinis ciklas religiniu atžvilgiu specialiai parodo savo išsivystymą burtininkavimo linkui"[26]. Taip pat *O. Menghinas,* paminėjęs soliarinės mitologijos persvarą, sako, kad „su tuo yra ankštai surišti magiški įvaizdžiai"[27]. Kodėl šitas kultūros ciklas palinko į magiją, etnologija šiandien dar neturi tikro atsakymo. Koppersas, pavyzdžiui, ir sako, kad „šiandien dar nėra pakankamai išaiškinta, kas pastūmėjo šitą egzogaminę tėvo teisės kultūrą pražudyti aukštesnes ir grynesnes pradinio meto religijos formas ir visą kultūrinį gyvenimą palenkti burtams ir superstičijai" [28]. Pats Koppersas mano, kad ekonominiai veiksniai čia turėję esminės reikšmės, nes mainų objektas virtęs totemo objektu ir tuo būdu apsisupęs misterinėmis formomis[29]. Vėliau matysime, kad totemistinio kultūros ciklo palinkimas į magiją yra galimas aiškinti pačia totemistinio žmogaus dvasios struktūra, kuri vedė šitą žmogų į savotiškus santykius su gamta.

Šitų dviejų bruožų mums pakanka, kad galėtume suvokti totemistinės religijos pagrindines žymes ir jas suvesti į santykį su visa šio ciklo vidine struktūra.

II. TOTEMISTINĖS KULTŪROS PAGRINDAI

1. Vyriškosios lyties primatas

Nėra abejonės, kad totemistinės kultūros ciklo pagrinduose glūdi tam tikra dvasios struktūra ir tam tikra pasaulėžiūra. Šitas ciklas yra sukurtas ne neišsidiferencijavusio žmogiškumo, kaip pradinė kultūra, bet tam tikro žmogaus prigimties prado, kuris jau yra vienašališkas, kuris

[25] Urreligion, 27 p. Warendorf, Westf., 1935.
[26] Völker und Kulturen, 481 p.
[27] Weltgeschichte der Steinzeit, 602 p.
[28] Op. cit., ibid.
[29] Op. cit., ibid.

sudaro tik vieną žmogaus būtybės principą ir kuris todėl savo vienašališkumą ir yra apreiškęs visoje šio ciklo kūryboje. *Giliausios totemistinio gyvenimo šaknys, mūsų pažiūra, glūdi vyriškojoje dvasioje arba vyriškajame žmogaus būtybės prade.* Pradinės kultūros neišsidiferencijavęs žmogiškumas pradėjo kamieno kultūroje skirstytis visų pirma pagal *lyties* principą. Ir šito skirstymosi pirmutinis padaras kaip tik ir buvo totemistinis ciklas, kaip vyriškojo principo konkreti ir regima apraiška. Vyriškosios lyties primatas visame gyvenimo, veikimo, mąstymo ir kūrimo plote yra pirmutinis, plačiausias ir giliausias totemistinės kultūros pagrindas. Šitą teigimą mes ir stengsimės plačiau įrodinėti, išlukštendami ir vyriškosios dvasios šviesoje išaiškindami atskiras totemistinio gyvenimo apraiškas.

a. Kultūros santykis su lytimi

Kultūra yra žmogiškoji kūryba, vadinasi, toks dalykas, kuris yra susijęs su pačiomis žmogaus būtybės gelmėmis. Kultūra yra kuriama ne vieno kurio žmogaus principo, ne žmogaus būtybės periferijos, bet paties žmogiškojo centro, paties žmogiškojo principo *kaip tokio.* Kultūra yra paties giliausio žmogiškumo padaras. Bet žmogus savo dvasios gelmėse yra arba vyras, arba moteris. Žmogaus lytiškumas nėra jam periferinis dalykas. Lyties principas siekia ligi pačių žmogaus būtybės gelmių. Žmogaus siela nėra tikrai žmogiška, bet ji yra ir vyriška arba moteriška. Šitas dalykas yra pagrindinė žmogaus filosofijos tiesa, be kurios žmogaus ir jo gyvenimo paslaptis niekados nebūtų galima suvokti ir išaiškinti. *Lytis yra tokia žmogaus būsena ir veiksena, kuri kyla iš pačios giliausios žmogaus prigimties, kuri eina ne tik per fizinę, bet ir per psichinę, ir per dvasinę sritį.*

Todėl savaime suprantama, kad ir kultūrinė kūryba, kildama iš giliausio žmogaus dvasios gyvenimo, negali nebūti lyties paliesta. Lytis, apspręsdama žmogaus mąstymą, norėjimą ir jautimą, tuo pačiu apsprendžia ir jo *kūrimą,* šito kūrimo *nusiteikimą,* jo *veiksmą* ir jo *padarus.* Nei vidinis žmogaus nusiteikimas imtis kultūrinės kūrybos, nei pats kuriamasis kultūros aktas, nei galop šito akto rezultatai negali ištrūkti iš lyties įtakos, negali būti tik apskritai žmogiški. Jie savaime ir būtinai pasidaro vyriški arba moteriški. Lyties principo bruožai glūdi visoje kultūroje. Tiesa, ne visados šitie bruožai yra aiškūs. Bet jų visados

esama. Kai kuris nors istorinis žmonijos gyvenimo tarpsnis atsiduria tolimesnėje laiko perspektyvoje, tuomet beveik visados jau galima pasakyti, kokio principo persvara apsprendžia šito laipsnio gyvenimą. Prieš Kristų nebuvo aišku, po kokiu ženklu yra kuriama antikinė kultūra. Bet šiandien, kai šitoji kultūra jau yra toli nuo mūsų, kai mes galime ją nagrinėti laiko perspektyvoje, mes galime visai teisingai teigti, kad *antikinė kultūra yra vyriškojo principo padaras.* Kultūrinis kūrinys, paimtas skyrium, gali lyties principą apreikšti labai neaiškiai. Bet kai imama kultūra visumoje, lyties įtaka ir vienos arba antros lyties persvara tuojau pasirodo. *Lyties įtaka kultūrai gyvena objektyviuose kultūros laimėjimuose, kultūrinių gėrybių organizacijoje, jų supratime ir aiškinime.* Todėl *G. Simmelis,* kuris bene pirmutinis atkreipė dėmesį į lyties reikšmę kultūrinei kūrybai, ir sako, kad „žmonijos kultūra net ir grynai daiktinio savo turinio atžvilgiu nėra belytė, ir savo objektyvumu ji nėra anapus vyro ir moters"[30].

Konstatavę šitą bendrą lyties principo įtaką kultūrinei kūrybai, mes turime susekti atskirų lyčių žymes, kuriomis yra charakteringa bet katros lyties kūryba. Mes turime bent trumpai apibūdinti vyriškąją ir moteriškąją kultūrą. Kadangi totemistinis kultūros ciklas, pagal mūsų teigimą, yra vyriškosios dvasios padaras, todėl šiame skyriuje iškelsime tik vyriškosios kultūros žymes, moteriškosios kultūros charakteristiką pasilikdami kitam skyriui.

Vyriškasis principas visoje būtyje yra aktyvumo pradas. Aktyvusis ir receptyvusis principai eina per visas būties rūšis, pradedant negyvąja medžiaga ir baigiant žmogaus dvasia, o pasak sesers *Th. Angelikos Walter,* net angelais[31]. Protonas ir elektronas (resp. neutronas ir pozitronas) *atomo* gyvenime, taurelės ir dulkelės *augmens* gyvenime, kiaušinėlis ir spermatozoidas *biologiniame* gyvenime, intuicija ir diskursija *dvasios* gyvenime yra konkretūs receptyviojo ir aktyviojo būties prado išreiškėjai. Visa būtis yra pažymėta dvipoliškumo ženklu, kur vyras atstovauja aktyviajam, moteris — receptyviajam poliui. Šios studijos rėmai neleidžia plačiau išplėtoti lyčių pagrindų. Juos čia mes minime kaip prielaidą, kurią nesunku pateisinti ir pagrįsti. Aktyviojo ir receptyviojo poliaus buvimas vi-

[30] Philosophische Kultur, 280 p. Leipzig, 1911.

[31] Plg. Seinsrhytmik. Eine Metaphysik der Geschlechter, Freiburg i. Brsg., 1932.

same kosmo gyvenime, atrodo, yra kasdieninis patyrimas.

Iš vyriškojo principo aktyvumo ir moteriškojo principo receptyvumo kyla visos šituos principus charakterizuojančios ypatybės. Sustatę šalia viena kitos šias ypatybes, turėsime konstatuoti, kad vyras yra *išcentrinis*, moteris — *įcentrinė*, vyras yra *skaldąs*, moteris — *vienijanti*, vyras — *individualizuojąs*, moteris — *bendrinanti*. Kas veikia aktyviai ir kieno aktyvumas yra ne vidinis, bet daugiau vyksta lauke, tas savaime turi išeiti iš savęs, vadinasi, išeiti iš centro, jis turi suskaldyti, kad galėtų apvaldyti, turi turėti reikalo su individualiais daiktais, nes to reikalauja *actio*. Tuo tarpu kas veikia receptyviai, vadinasi, kieno veikimas telkiasi jo viduje, tas įtraukia į save savo veikiamuosius objektus, tas juos jungia ir suveda į tam tikrą bendrumą. Tai yra pagrindinės vyriškojo ir moteriškojo veikimo žymės. Čia jų taip pat negalima plačiau išnagrinėti. Čia jas tik pabrėžiame, sykiu nurodydami patirtinį jų pobūdį ir nesunkų jų patikrinimą konkrečiame vyro ir moters veikime. Šitos žymės apsprendžia ir lyčių žymes kultūrinėje kūryboje.

Vyras, būdamas išcentrinio, skaldančio ir individualizuojančio prado atstovas, visų pirma išgyvena būtį kaip suskilusią, sudėtingą, kaip sumą atskirų individų, atskirų sričių ir atskirų laipsnių. *Jam būtis nėra kažkas viena, bet kažkas daug*. Vyrui gyvenimas nėra vieningas vyksmas, bet toks vyksmas, kuris reiškiasi faktiškai atskiruose laipsniuose ir atskirose srityse. Ir tik mūsų sąmonė šituos atskirus vyksmus suveda vienybėn. *Vyras savo pažiūromis ir savo vidiniu būties išgyvenimu visados yra daugiau ar mažiau mechanistas*. Mechanistinis būties supratimas yra surištas su paties vyriškojo principo struktūra. Dėl šito skaldančio savo pobūdžio vyras taip pat idėją atskiria nuo būties. *Jam idėja yra šalia jo paties ir šalia būties*. Vyras gali kovoti dėl idėjos ir net dėl jos žūti, bet jis visados ją pergyvena kaip tam tikrą pradą, kuris stovi priešais jį, kurio jis siekia ir kurį jis yra pašauktas realizuoti. *Idėja vyrui visados reiškia begalinį uždavinį*. Savo viduje vyras yra vienišas. Jis savo turimas idėjas pergyvena kaip atėjusias jam iš šalies, kaip jam svetimas, kurios niekados negali sutapti ir organiškai susilieti su jo būtybe. Štai kodėl vyras gali vykdyti tokią idėją, kuriai jis savo vidumi nepritaria. Toksai vyro nusistatymas būties ir idėjos atžvilgiu savotiškai nudažo ir visą jo kuriamą kultūrą.

Visų pirma vyras savo kūryba stengiasi pergalėti bū-

ties suskilimą. Subjekto—objekto dualizmas yra pirminis vyro išgyvenimas. Tai, kas dažnai yra priskiriama visai kultūrai, tikrumoje yra vyriškosios dvasios nusiteikimas. Vyras todėl ir stengiasi sava kūryba išeiti iš dualizmo, stengiasi užgrįsti tarpą tarp būties ir idėjos. Savo viduje vyras nėra vienybėje su pasauliu, arba su gamta. Šito vieningumo jis tik siekia. Ir kultūra jam yra pirmutinė tokio vieningumo vykdytoja. Subjekto—objekto dualizmo pergalėjimas įvyksta objektyviniame kūrinyje. Objektyvus kultūros kūrinys, arba kultūrinė gėrybė, suima savin subjektyvios ir objektyvios būties, dvasios ir gamtos pradus ir juos savyje sintetiškai suderina. Žinoma, šitas suderinimas mūsojoje tikrovėje yra labai netobulas. Bet šiuo tarpu jis yra vienintelis. *Kultūrinės kūrybos objektyvacija yra pirmutinis ir realus suvienijimas idėjos* su būtimi, gamtos su dvasia ir žmogaus su pasauliu.

Šita išvada mums atskleidžia pirmą vyriškosios kūrybos žymę, būtent josios *linkimą į objektyvavimą.* Vyras, siekdamas subjekto — objekto vienybės, tuo pačiu siekia kūrybos objektyvavimo regimomis gėrybėmis, arba konkrečiais rezultatais. Todėl objektyvavimas tampa pirmąja vyriškosios kultūrinės kūrybos žyme. Savo dvasia suskaldydamas būtį ir gyvenimą, vyras paskui stengiasi juos suvienyti objektyviniuose kūriniuose. *Vyro kūrybos tikslas todėl visados yra objektyvi gėrybė.* Visa, kas yra neobjektyvuojama, visa, kas lieka dvasios gelmėse, kas yra tik vidinė kūryba, visa tai vyro nepatenkina ir jo netraukia. Vyriškoji kūryba nori būti regima ir užčiuopiama. Todėl ne atsitiktinis dalykas, kad vyrai pirmoje eilėje viešpatauja tokiose kultūros srityse, kaip technika, menas, mokslas, visuomeninė organizacija, nes visose šitose srityse regimi pavidalai turi pirmaeilės reikšmės.

Gyvenimo ir būties vienybė gali būti pasiekta tik per *formą.* Forma yra vienybės pradas. Forma padaro, kad daiktas nėra suskilęs ir pakrikęs. Todėl vyras, siekdamas pašalinti subjekto—objekto dualizmą, tuo pačiu yra priverstas siekti ir formos. *Formalinis elementas vyriškojoje kūryboje yra labai ryškus. Vyro kultūra yra formos arba pavidalo kultūra.* Todėl formavimas yra antroji vyriškosios kultūrinės kūrybos žymė. Vyras kiekvieną savo darbą stengiasi išreikšti tam tikra sistema, tam tikra organizacija, vadinasi, suteikti kiekvienam darbui tam tikrą pavidalą ir apvilkti jį tam tikromis formomis. *Vyriškoji kultūra yra prigimties apipavidalinimas.*

Sukurti objektyvius pavidalus, suformuoti tobula lytimi gamtos parengtą daiktą galima tik tada, kai šitas daiktas yra *individualus*, kai jis yra atsiskyręs nuo kitų ir turįs bent reliatyvų savarankiškumą. Formos negalima suteikti tiems dalykams, kurie yra bendri, kurie yra visuma. Todėl vyriškoji kūryba,apsireikšdama objektyviniais pavidalais ir stengdamasi suteikti šitiems pavidalams tobulą formą, pasidaro vėl būties ir gyvenimo skaldytoja arba specializuotoja. *Specializavimas tampa trečiąja vyriškosios kultūros kūrybos žyme. Vyriškoji kultūra virsta suma atskirų kultūros sričių. Vyriškoji kūryba yra speciali kūryba.* Vyras kultūrininkas iš esmės yra *specialistas*. Toji pirmykštė vienybė, kurioje visos kūrybos sritys buvo palenktos vienam principui ir jo valdomos, vyriškojoje kultūroje jau yra išnykusi. Čia vyrauja daugingumo principas, kuris atskiras žmogiškosios kūrybos sritis vis labiau tolina vieną nuo kitos, vis labiau jas specializuoja ir tuo būdu vis labiau gyvenimą skaldo ir smulkina. Darbo pasidalinimas, šito darbo specializavimas yra ryškus ten, kur tik įsigali vyriškasis principas. *Su vyro dvasios įsigalėjimu žengia specializacijos įsigalėjimas ir gyvenimo atomizavimas.* Vyras kuria tik vienoje ir paprastai siauroje srityje, nes jis pasitenkina laimėjęs objektyvinių tobulos formos kūrinių. Tuo tarpu tokių konkrečių ir regimų kūrinių laimėti galima ir labai siauroje srityje, nepaisant gyvenimo visumos.

Trys tad pagrindinės žymės charakterizuoja vyriškąją kultūrinę kūrybą: 1) *objektyvavimas, arba linkimas kūrybą apreikšti regimais viršiniais pavidalais,* 2) *formavimas, arba linkimas kūrybai laimėti tobulą formą, tuo būdu persvarą atiduodant ne turiniui, bet lyčiai,* 3) *specializavimas, arba linkimas kurti tik vienoje aprėžtoje srityje, paliekant šalia gyvenimo visumą ir net artimas sritis.* Šitų žymių susekimas mums kaip tik ir leis suprasti, kad totemistinė kultūra iš tikro yra vyriškoji kultūra, kad konkrečios josios apraiškos yra ne kas kita kaip vienos arba kitos šitos žymės įkūnijimas.

b. Medžioklė ir žmogaus ryšys su gyvuliu

Totemistinis žmogus su gyvuliais santykiavo dvejopu būdu: jis juos *medžiojo* ir jis jautė su kai kuriomis jų rūšimis ypatingą *giminystę*. Jau vien tas faktas, kad tokių santykiavimo formų mes nerandame matriarchatiniame kul-

tūros cikle, kuriame persvarą turėjo moteriškasis pradas, rodo, kad šitie du santykiavimo būdai turi ankštų ryšių su *vyro* dvasia. Moteris niekados nebuvo medžiotoja ir niekados nejautė artimumo tarp savęs ir gyvulio. Ir tai nėra atsitiktinis istorijos padaras.

Medžioklė yra ne tik ekonominis, bet ir psichologinis dalykas. Ji savo veikėjuje suponuoja du pagrindiniu nusiteikimu: *didelį aktyvumą* ir *stiprų nusiteikimą žudyti.* Jeigu šitų nusiteikimų trūksta, medžioklė neturi psichologinio pagrindo ir net ekonominiu atžvilgiu nėra sėkminga. Fiziniu atžvilgiu medžioklė nėra sunkesnė už žemės darbą. Gal yra net atvirkščiai. Todėl moteris vengė medžioklės ne dėl josios *sunkumo.* Taip pat vargiai būtų galima įrodyti, kad moteriai trūksta medžioklės reikalaujamo fizinio *vikrumo.* Moteris nuo medžioklės atsisakė dėl to, kad medžioklė yra priešinga moters prigimčiai. Moters dvasia nesiveržia į viršinį veiklumą. Ji nėra kovos dvasia. Moters dvasia yra daugiau susitelkusi savyje. Ji daugiau *laukia* negu *ieško.* Tuo tarpu nei susitelkimas savyje, nei laukimas nėra tokios ypatybės, kurios tiktų medžioklės reikalavimams. Medžioklės reikalaujamas didelis viršinis aktyvumas neranda atramos vidiniame moters nusiteikime. Iš kito šono, moteris iš esmės priešinasi žudymui. Moteriškasis principas yra gimdąs, bet ne žudąs. Pasibjaurėjimas krauju, kas galima pastebėti kiekvienoje normalioje moteryje, turi gilų metafizinį pagrindą moters būtybėje. Tuo tarpu medžioklė kaip tik yra surišta su žudymu ir su kraujo praliejimu. Todėl moteris, sekdama giliausiais savo prigimties palinkimais, kaip tik nuo josios ir atsisakė. Reikalas veikti iš viršaus ir reikalas žudyti susikerta su moters prigimtimi ir tuo pačiu pastūmi moterį ieškoti ekonominiame gyvenime kitokių formų kaip medžioklė.

Medžioklės reikalavimai *vyro* prigimtyje kaip tik ir randa savo atramą. Vyras yra viršinio veiklumo principas. Vyras taip pat nesibijo kraujo ir gali žudyti. Tuo būdu jis savo vidumi patenkina medžioklės reikalavimus. *Medžioklė yra vyro sukurta ne atsitiktinių aplinkybių dėka, bet kilusi iš pačios vyriškosios dvasios struktūros.* Vyras ekonominėje srityje pasirinko tokią gyvenimo formą, kuri buvo artimiausia jo prigimčiai. Štai kodėl medžioklė yra vyraujanti totemistiniame cikle ir štai kodėl josios nerandame matriarchatinėje kultūroje.

Vyriškoji dvasios struktūra apsprendė ir žmogaus ryšį su vienos arba kitos rūšies gyvuliais. Jau esame sakę,

kad totemizmas anaiptol nėra gyvulių kultas. Tai tik jautimas tam tikros giminystės su gyvuliu. Kitaip sakant, totemistinis nusiteikimas yra kažkokio žmoguje ir gyvulyje bendro prado išgyvenimas. Žmogus sueina į giminingus santykius su gyvuliu todėl, kad jis gyvulyje ir pačiame savyje jaučia kažkokį bendrą dalyką, kuris juodu riša ir jungia. Kadangi tokio jautimo nėra matriarchatinėje kultūroje, kuri buvo apspręsta moteriškosios dvasios, tai aišku, kad šitas žmogaus artimumas gyvuliui yra pažadintas *vyriškojo* principo. Vyriškasis pradas ir jo apspręstas žmogus pergyveno save ir gyvulį kaip atstovaujančius tam pačiam principui. Vyras matė gyvulyje kažką, ką ir pats turi, kam ir jis pats atstovauja.

Ieškodami šito prado esmės, turime bent truputį dirstelti į gyvulio užimamą kosmo sąrangoje vietą. Kiekvienoje būtybėje esama receptyviojo ir aktyviojo prado. Bet kosmo kūrime šitų dviejų pradų pasirodymas ėjo tam tikru nuoseklumu. Šiandien mes žinome, kad medžiaga nėra tokia inerti ir pasyvi, kaip apie ją buvo seniau manoma. Medžiagoje taip pat esama aktyviojo poliaus, kuris apsprendžia medžiagos ypatybes. Bet, iš viršaus žiūrint, šitas medžiagos aktyvumas yra nepastebimas. Iš viršaus medžiaga atrodo kaip visiškai pasyvus principas. Augmenys šito pasyvumo turi jau žymiai mažiau. Jų augimas, žydėjimas, vaisių vedimas — vis tai yra funkcijos, kurios suponuoja gyvą veiklumą. Vis dėlto šitas augmenų veiklumas yra dar didžiumoje tik vidinis. Iš viršaus augmuo kaip aktyvus principas pasirodo tik savo padarais. Paties šito veikimo mes dar nepastebime. Augmuo yra pririštas prie medžiagos ir tuo būdu dalyvauja josios pasyvume. *Gyvulyje aktyviojo principo apsireiškimas kosmo kūrime pirmą kartą išeina aikštėn. Gyvulys yra pirmutinis, kuris yra laisvas erdvėje.* Gyvulys yra pirmutinis, kuris viršinį veiklumą parodo visai apčiuopiamu būdu. *Gyvulinis principas kosmo sąrangoje reiškia individualizuojantį pradą erdvėje.* Augmenys yra susiję su žeme ir sudaro su ja tarsi vienetą. Tuo tarpu gyvuliai atitrūksta jau nuo žemės, juda laisvai erdvėje ir savo veikimą apreiškia regimomis formomis. Šita prasme galima visai teisingai gyvulį vadinti laisvo aktyviojo principo pirmuoju atstovu. Gamtos gyvenime gyvulys yra viršinio veiklumo principas.

Tokio viršinio veiklumo principas yra ir *vyras*. Štai kodėl jis matė gyvulyje pradą, kuris yra sykiu ir jame pačiame. Šitą pradą jaučia savyje kiekvienos kultūros

vyras. Bet kad su gyvuliu susigiminiavo tik *totemistinio* ciklo žmonės, tai tam buvo specialių priežasčių. Pagrindo kultūros žmogus yra gamtos vaikas. Jis dar nėra atsistojęs prieš gamtą ir nėra suvokęs josios skirtingumo. Jis todėl savyje vykstančių ir esančių dalykų nei neidentifikuoja su gamta, nei nuo josios neatskiria. Jis *juose* gyvena, ir gamta gyvena *jame*. Todėl ypatingo žmogaus ryšio su gyvuliu pagrindo kultūroje nerandame. Jo taip pat nerandame nė aukštosios kultūros gyvenime. Aukštosios kultūros žmogus jau yra gamtos valdovas. Jis jau yra atsiskyręs nuo gamtos. Jis jau yra perėjęs į *dvasios* sritį, ir kiekvieną panašumą su gamta jis pergyvena jau tik analogiškai, kaip einantį iš kitokio šaltinio ir turintį kitokius pagrindus. Totemizmo atsiradimas iš esmės yra surištas su kamieno kultūra. Kamieno kultūros žmogus, kaip jau esame minėję, yra gamtos brolis. Jis gamtą pergyvena kaip sau lygią. Jis jaučiasi esąs tokioje pat plotmėje, kaip ir gamtinis pasaulis. Todėl visai suprantama, kad gamtiniai procesai tokio žmogaus yra laikomi jo paties procesais ir sąmoningai kaip tokie yra teigiami. Kamieno kultūros vyras, atstovaudamas aktyviajam pradui ir matydamas gyvulyje realizuotą taip pat aktyvųjį pradą, padarė jo vidinį nusiteikimą visai atitinkančią išvadą, kad tarp žmogaus ir gyvulio yra vidinis atitikimas ir vidinė giminystė. Bet šitokia išvada yra *grynai vyriška išvada*. Ji nebuvo padaryta moteriškosios dvasios apspręstoje kultūroje. Iš kito šono, vyras, nors ir visą gamtą pergyveno kaip sau lygią, nepajautė ypatingų ryšių su augmenimis, nes augmenys atstovauja jau kitokiam principui. Ypatingą ryšį su augmenimis, kaip matysime vėliau, pajautė moteris. Augalinių totemų todėl yra kuo mažiausiai, ir tie patys nėra charakteringi totemistiniam ciklui, nes jie yra rezultatai totemistinio ciklo susidūrimo su matriarchatiniu ciklu.

Šitoks žmogaus ryšio su gyvuliu aiškinimas galbūt ir galėtų prisidėti prie tamsios totemizmo problemos nušvietimo. Apskritai reikia pasakyti, kad kamieno kultūros aiškinimas gali būti pagrįstas tik žmogaus dvasios diferenciacija pagal lyties principą, ir atskiros šitos kultūrinės apraiškos gali būti atskleistos tik ryšium su moteriškąja arba vyriškąja dvasios struktūra. Totemistinėje kultūroje esanti medžioklė ir toteminis žmogaus ryšys su gyvuliu vyriškojo principo šviesoje, atrodo, duodasi neblogai išaiškinami. Vyras šiosios kultūros gy-

venime medžiojo dėl to, kad jį į šitą ekonominę formą stūmė jo viršinis veiklumas ir jo palinkimas žudyti. Jis susirišo su gyvuliu ypatingais ryšiais dėl to, kad gyvulyje ir savyje jis matė tą patį aktyvumo apsireiškimą ir išgyveno gyvulį kaip sau lygų.

c. Saulės kultas

Soliarinis principas ir pačioje mitologijoje, ir realiame gyvenime, kaip matėme kalbėdami apie totemizmo religiją, yra *vyriškas* principas. *Saulė yra susijusi su visa vyriškąja dvasia ir su visa vyriškąja kultūra.* Daug kas šitą susijimą bando aiškinti viršinėmis aplinkybėmis. Vyras nuo pat kultūros pradžios esąs medžiotojas. Tuo tarpu saulės reikšmė medžioklei esanti neabejotina: pagal ją medžiotojas orientuojąsis miške, pagal ją jis sugebąs surasti kelią namon, saulėtomis dienomis ir pati medžioklė esanti sėkmingesnė. Neneigiant šitokio aiškinimo teisingų pusių, vis dėlto reikia pastebėti, kad saulės susijimo su vyriškąja kultūra minėtos aplinkybės negali išaiškinti visoje pilnumoje. Visai tiesa, kad medžioklei saulė yra naudinga ir net reikalinga. Bet nereikia užmiršti, kad *augmenims* saulės veikimas yra dar reikšmingesnis. Saulė augmenų gyvenime yra tiesiog tikrasis gyvybės šaltinis. Einant tad minėto aiškinimo keliu, reikėtų prileisti, kad matriarchatiniame kultūros cikle, kuris vertėsi augmenų auginimu, saulė turinti turėti dar didesnę pagarbą. Tuo tarpu yra kaip tik priešingai. Moteriškoji kultūra savo garbinimo objektu pasirinko ne saulę, nors ji ir teikė moters auginamiems augmenims gyvybę, bet *mėnulį*, kuris jeigu su augmenimis ir turi kokį nors ryšį, tai tik iš tolo ir žymiai mažesnį negu saulė. Vadinasi, saulės kulto praktinio gyvenimo reikalais tinkamai išaiškinti negalima. Čia reikia eiti į vyro prigimtį ir saulės kultą sieti su vyriškosios dvasios struktūra. Vyras saulę garbino dėl to, kad ji atitiko jo dvasios reikalavimus ir šituos reikalavimus patenkino.

Saulės kulte galbūt geriau negu kur kitur pasirodo vyriškoji prigimtis ir vyriškasis pasaulio suvokimo būdas. Jau Genezės pradžioje pasakyta, kad Dievas sutvėrė saulę, kad ji šviestų dienai: „Dievas padarė du didžiuoju dangaus žiburiu: didesnįjį žiburį dienai valdyti ir mažesnįjį žiburį nakčiai valdyti" *(1, 16)*. Jau čia glūdi aiški mintis, kad saulė ir diena yra surištos savo esmėje. Tik

saulė padaro, kad yra diena. Šiaurės vadinamosios baltosios naktys nėra diena, ir dienos gyvenimas jose nevyksta, nes nėra saulės. Saulė padaro, kad daiktai įgyja ryškių kontūrų, tampa aiškūs, regimi ir suprantami. Dieną, kai šviečia saulė, nėra jokių paslapčių, jokių misterijų, jokių neaiškumų. Dienos metu daiktai gyvena kiekvienas savą gyvenimą: *šviesa juos individualizuoja ir atskiria nuo kitų.* Dienos šviesa sutrauko nematomus ryšius tarp daiktų ir aukštesnio pasaulio. Dienos pasaulis yra aiškumo, tvarkos ir dėsnių pasaulis. Tasai pirmykštis chaosas, kuris, atrodo, apsireiškia naktį, dieną esti nugalimas ir nustumiamas į būties gelmes. Diena atskleidžia būties paviršių, kuriame jau žymu kosmas, harmonija, dėsningumas ir apvaldymas.

Šitame *dienos* pasaulyje vyras jaučiasi geriausiai. Dieną vyras instinktyviai suvokia, kad pasaulio valdovu jis gali būti tik padedamas saulės šviesos. *Vyras yra racionalistas.* Su daiktais jis santykiuoja ne tiek intuityviai, kiek racionaliai. Jis nori daiktus matyti tokius, kokie jie yra. Vyriškasis *ratio* nepakenčia neaiškumo, nepakenčia misterijų ir bendrumo, nes jis gali aprėpti tik tai, kas yra aišku ir kas yra atskira. Kiekvienas daiktų ryšys tarp savęs arba su aukštesniu pasauliu yra kliūtis, kad *ratio* pažintų daiktą ir jį apvaldytų, nes *racionalus pažinimas yra pirmasis pasaulio apvaldymo aktas. Ratio* savo veikimu sutrauko visus ryšius, kurie sieja vieną daiktą su kitu. Todėl tada, kai daiktas yra labiausiai aiškus, labiausiai atskirtas nuo kitų, kada yra mažiausiai paslapčių ir bendrumo, tada *ratio* veikia geriausiai ir tada jo veikimas yra sėkmingiausias.

Toks metas kaip tik ir yra *diena.* Diena patenkina visus *ratio* reikalavimus. Todėl *ratio* dieną ir veikia geriausiai. Dažnai sakoma, kad didžios idėjos gema naktį. Tai gali būti visai tiesa, nes šios idėjos daugiausia yra intuicijos padaras. Tuo tarpu intuicija, kaip matysime vėliau, geriausiai veikia naktį. Štai kodėl vyras, ryškaus tipo vyras, racionalistas ir intelektualistas, nemėgsta nakties. Naktį vyras miega, vadinasi, ilsisi. *Vyras kuria dieną.* Dienos gyvenimas yra vyriškasis gyvenimas. Naktis, kap netrukus matysime, vyro sukurtoms net ir religinėms formoms atrodo kaip blogio apsireiškimas ir pirmykščio chaoso atsiskleidimas.

Bet dieną kuria saulė. Saulė nudengia nuo daiktų paslapčių šydą, juos išskirsto ir suskaldo. *Saulė yra*

aiškumo ir atskirumo principas. Saulės šviesa nėra reflektorinė kaip mėnulio. Todėl ji yra stipri, perskverbianti daiktą ir net paslėptas smulkmenas iškelianti aikštėn. Štai kodėl vyriškasis *ratio,* veikdamas dieną, tuo pačiu yra surištas su saule. *Ratio* be aiškių objektų yra bejėgis. Tuo tarpu aiškumas yra galimas tik saulės šviesoje. *Ratio todėl saulėje mato materialinę savo veikimo atramą.* Ir čia kaip tik glūdi giliausios saulės kulto šaknys. Pirminis vyras, kuriame vyriškasis principas atbudo ir apsireiškė visa savo galia, pradėjęs suvokti pasaulį *racionaliu* būdu, savaimingai pajautė, kiek šitas jo suvokimas priklauso nuo saulės. *Saulė todėl pirminiam vyrui buvo toks pradas, iš kurio kyla racionalaus — vyriško veikimo jėga ir galia.* Pirminis vyras tiesė rankas į saulę ir ją garbino ne todėl, kad ji jį šildė, kad ji rodė jam kelią miške ir namo, bet dėl to, kad *ji jam simbolizavo ir realizavo racionalistinės jo dvasios veikimą ir šito veikimo pagrindą — aiškumą.* Pirminis žmogus jautė, kad, nesant saulės, jo racionalistinis pažinimas būtų labai skurdus, labai menkas, kad jo noras įsibrauti į gamtos gelmes ir jas savo protu apvaldyti be saulės sukurto aiškumo būtų neįmanomas ir tuo pačiu vyriškasis principas nustotų tos reikšmės, kurią jis turi savo apvaldančio ir prasiskverbiančio pažinimo dėka. *Saulės kultas yra pirminio vyro racionalistinės dvasios struktūros apraiška.* Matriarchatinėje kultūroje kaip tik dėl to nėra saulės kulto, kad ten nėra nė racionalistinės dvasios persvaros. Ten vyrauja misterijos, kurias saulė naikina.

Saulės pasirodymas ir dienos pradžia visų amžių ir visų kultūrų vyro buvo pergyvenama labai savotiškai: džiaugsmingai, entuziastingai ir pamaldžiai. Daugybės totemistinių tautų iniciacijų ceremonijos vykdavo saulei tekant. Įšventinamiems jaunuoliams būdavo išpešiojami odos plaukai, kad dėl to atsiradęs rausvumas kūną padarytų labiau panašų į užtekančią saulę. Vėliau su totemistinės dvasios įsigalėjimu visur eina ir saulės tiesioginio kulto arba soliarinių dievybių garbinimo įsigalėjimas. Šitas vyriškosios dvasios sąryšis su saule ir su jos sukurta diena yra ryškus net ir Krikščionybėje, kuri savo esmėje yra anapus vyriškumo ir moteriškumo. Liturgijos kūrėjai Krikščionybėje yra vyrai, nes tik vyrai yra aktyvūs liturginių misterijų vykdytojai. Jie todėl yra ir liturginių formų autoriai. Taigi labai charakteringa ir mūsų klausimui gana svarbu, kaip diena ir naktis

krikščioniškojoje liturgijoje yra išgyvenama ir išreiškiama. Šitą klausimą yra tyrinėjęs *Th. Michelsas*[32]. Štai jojo išvados: „Naktis,— sako jis,— liturgijos himnų kalboje priešais turtingą spalvų skalę, taikomą dienai, pasirodo kaip tamsi, nediferencijuota masė. Mėnulio poezijos liturgija nežino... Naktis dvelkia įgimtu liturgijai baisumu. Naktis liturgijai yra gili, šešėlinga tamsa, šmėkliška, sunki, juoda, klaidinanti šviesa, kuri visa slegia, debesinga, chaotiška, maištinga, slegianti. Ji ateina kaip kenksminga rimtis, kaip pančiai, kaip miegūstumo metas, kada ligoniai kenčia, žmogžudžiai plėšia ir žudo, krūvos demoniškų galybių slankioja aplinkui ir klasta bei apgaule veda žmones į nusikaltimus ir nuodėmes"[33]. Tiesa, liturgija neneigia, kaip pastebi ir Michelsas, kad naktis taip pat turi ir savų gėrybių. Bet šitos gėrybės yra daugiau fizinio pobūdžio: jėgų atgavimas, poilsis... Tuo tarpu diena „ryšium su naktimi yra puiki dovana. Pats Dievas ją yra sutvėręs, rytą sujungdamas su vakaru[34]... Ypatinga meile liturgija pasitinka užtekančią saulę"[35]. Todėl diena ir naktis yra ir skirtingai traktuojamos: jos turi skirtingą savo ethos ir skirtingas savo funkcijas. Žmogaus prirengimas dienai ir nakčiai liturgijoje yra taip pat skirtingas. Nakties maldos turi daugiau didaktinio kontempliatyvinio pobūdžio. Tai tarsi pastangos apsaugoti žmogų nuo nakties baisingų misterijų. Tuo tarpu dienos maldos yra daugiau entuziastinio lyrinio pobūdžio[36]. Liturgija žino tik vieną palaimintą naktį, būtent Kristaus prisikėlimo naktį, kada mirtis, chaosas ir visos demoniškos galybės buvo nugalėtos. Bet ir ši naktis yra palaiminta ne tiek pati savyje, kiek anuo triumfiniu Kristaus žygiu. Apskritai naktis, kada „illabitur tetrum chaos", liturgijoje yra siaubinga. Tai nėra *žmogiškasis* jausmas. Tai yra *vyriškasis* nakties išgyvenimas, nes, kaip matysime trečiajame šitos studijos skyriuje, matriarchatinio principo valdomas gyvenimas nakties nėra supratęs kaip baisingos. Atvirkščiai, visos matriarchatinės kultūros misterijos, kuriomis šis ciklas ypatingai pasižymėjo, yra susietos su

---

[32] Tag und Nacht in den Ferialhymnen // Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 1922.

[33] Op. cit., 69 p.

[34] Plg. himno žodžius: „Qui mane iunctum vesperi diem vocari praecipis".

[35] Ibid.

[36] Plg. op. cit., 72 p.

naktimi. Iš to ir kilo mėnulio kultas ir visa lunarinė matriarchatinės kultūros mitologija.

Visa tai rodo, kad saulės kultas yra vyriškojo principo apsireiškimas religinėje srityje. Išgyvendamas dieną kaip ypatingai susijusią su savo dvasios struktūra, vyras ir saulę išgyveno kaip dienos priežastį ir sykiu savo racionalaus veikimo simbolį. Šiuo atžvilgiu saulė vyrui buvo ne astronominis kūnas, bet viso vyriškojo gyvenimo, veikimo ir mąstymo išraiška.

2. *Linkimas objektyvuoti*

Kalbėdami apie kultūrinės kūrybos santykius su lytimi minėjome, kad viena pirmųjų vyriškosios kūrybos žymių yra *linkimas į objektyvinius pavidalus.* Vyriškoji kūryba vyksta ne tiek dvasios gelmėse, kiek stengiasi išeiti į paviršių ir apsireikšti regimais bei konkrečiais pavidalais. Linkimas objektyvuoti yra susijęs su visa vyriškąja prigimtimi. Šita žymė yra ryški ir totemistinėje kultūroje. Dar daugiau, ji kaip tik ir sudaro patį charakteringiausią totemistinės kultūros bruožą. Kiek pradinė kultūra vyko daugiau žmogaus dvasios viduje, menkai apsireikšdama iš viršaus, tiek totemistinė kultūra, kaip vyriškojo principo padaras, yra periferijos kultūra. Čia glūdi giliausia priežastis, kodėl materialiniu atžvilgiu totemistinė kultūra, palyginta su pradine kultūra, reiškia didžiulę pažangą. Žmogaus pakrypimas iš vidaus į paviršių, į apčiuopiamas formas tuo pačiu pastūmėjo visą kultūrą į tokias sritis, kuriose šitos formos gali būti geriausiai realizuotos. Tai ir yra materialinė kultūros sritis. Todėl totemistinėje kultūroje ir matome išaugant techniką, pritaikomojo meno pradmenis, amatus, prekybą, visuomeninę organizaciją ir apskritai *miesto kultūrą.* Noras objektyvuoti vedė totemistinį žmogų į gamtą, vertė jį šitą gamtą pajungti savo tarnybai. *Viršinio savo gyvenimo suorganizavimas miestine lytimi ir pastangos gamtą apvaldyti magišku būdu yra charakteringiausios totemizmo apraiškos ir sykiu geriausi vyriškojo principo persvaros įrodymai.*

a. Miestinė gyvenimo forma

Bet katra lytis — vyriškoji ir moteriškoji — turi savą buvimo ir veikimo formą, kuri apgaubia visus vyro ir

moters darbus. Žmonijos intuicija nuo neatmenamų laikų *viešąjį gyvenimą* yra skyrusi vyrui, o šeimyninį privatinį gyvenimą — moteriai. Namai ir pasaulis pasidarė moteriškojo ir vyriškojo veikimo išraiškos ir net tam tikra prasme simboliai. Pasaulyje ir namuose telkiasi vyriškoji ir moteriškoji dvasia su visais savo principais, su visomis savo žymėmis, su visais savo uždaviniais ir siekimais. *Pasaulis yra vyriškojo buvimo ir veikimo forma. Namai yra moteriškojo buvimo ir moteriškosios kūrybos forma.* Tai nėra dvi atskiros gyvenimo sritys, kurios viena nuo antros skirtųsi materialiniais savo objektais. Tai yra du skirtingi *būdai* (modi). Jie skiriasi vienas nuo antro ne materialiniais objektais arba atskiromis sritimis, bet formaliniu žmogaus dvasios nusistatymu visų sričių atžvilgiu. *Pasaulis ir namai reiškia ne tam tikrą žmogaus apsiribojimą, bet tik tam tikrą jo santykiavimą su visa būtimi ir su visu gyvenimu.* Namų kultūra, kaip ir pasaulio kultūra, apima visą gyvenimą.

Pasaulio kultūra yra sukurta ir palaikoma *vyro.* Kai sakoma, kad vyras išeina iš namų ir eina į pasaulį, tai reiškia ne tai, kad vyras eina į mokslo, meno ir visuomeninio gyvenimo sritis, bet tai, kad jis taip visą gyvenimą formuoja, kad rezultate gaunamas savotiškas buvimo bei veikimo būdas, kurį mes ir vadiname pasauliu. Mokslas, menas ir visuomeninis gyvenimas šitame veikime yra tik atskiros sritys, kurias gali liesti ir moteriškasis veikimas. Bet šitas moters veikimas tose pačiose srityse jau bus skirtingas nuo vyro veikimo. Moters veikimas tose pačiose gyvenimo srityse sukuria *namų* dvasią ir *namų* kultūrą. Pasaulio kultūra kyla tada, kai vyras gyvenimą formuoja pagal *savo* dvasios ypatybes, apreikšdamas jose minėtas vyriškosios kūrybos žymes. *Pasaulio kultūra yra objektyvavimo, formavimo ir specializavimo padaras.* Kai vyras savo kūrybą objektyvuoja regimais pavidalais, kai jis stengiasi ją apvilkti tobulomis formomis, kai jis ją suskaldo į atskiras sritis, jis tuo pačiu sukuria pasaulio kultūrą. Vyras yra pasaulio kultūros kūrėjas, ir pasaulio kultūra yra vyriškosios kūrybos simbolis.

Ir štai pasaulio kultūros kūrimas geriausiai vyksta *miestinėje formoje.* Jau pats miesto įkūrimas reiškia pritaikymą visų tų žymių, kurias turi vyriškoji kūryba. Visų pirma miesto įkūrimui reikia didelio *viršinio veiklumo,* reikia taip pat didelės organizuojamosios galios. Gyventojų ir jų gyvenamųjų vietų sutelkimas krūvon

ir jų visų sujungimas į tam tikrą vienetą reikalauja didelio *objektyvavimo*. Miestui reikia taip pat ir *specializacijos*, nes miestinis gyvenimas turi patenkinti įvairių polinkių žmones ir jų reikalus. Iš kito šono, tolimesnis miesto išsiplėtojimas ir gyvenimas jame taip pat geriausiai patenkina vyriškosios prigimties linkimą. *Miesto gyvenimas vyksta ne namie, bet viešumoje. Mieste nėra tikra prasme namų židinio.* Namai mieste reiškia tik pastogę ir poilsio vietą. Visa kultūrinė kūryba vyksta mieste ne namie, bet pasaulyje. Ir tai kaip tik atitinka vyro dvasią. Vyras nėra namų žmogus. Savo prigimtimi labiau linkdamas į viršinį veiklumą, jis nori ir visą savo veikimą perkelti į viešumą. Jis nori objektyvuoti, organizuoti ir specializuoti. Ir tai kaip tik jį stumia iš namų, nes namuose nė vienas šitas vyriškasis linkimas, kaip matysime trečiajame skyriuje, negali būti patenkintas visu pilnumu. Namai yra tokia gyvenimo ir kūrybos forma, kur viešpatauja sintezė, vidinė dvasia ir bendruma. Todėl vyras savai kūrybai yra reikalingas kitokios aplinkos negu namai. Į namus jis grįžta tik atsigaivinti. Namuose vyras ilsisi. Bet dažniausiai čia jis nekuria. *Vyro kūrybos simbolis yra romėniškasis Forum.* Todėl miesto gyvenimas, kurio centras kaip tik ir yra šitas forum, geriausiai patenkina vyriškosios dvasios reikalavimus.

Todėl pirminis vyras, ieškodamas savo veikimui lyčių, kaip tik ir pasirinko viešojo savo gyvenimo forma *miestinį gyvenimą*. Totemizmo susiorganizavimas miestinėmis formomis nėra atsitiktinis dalykas, bet kilęs iš pačios vyriškosios prigimties. Totemistinė visuomenė, būdama apspręsta vyriškojo principo ir tuo pačiu palenkta viršinio veiklumo dėsningumui, savaimingai susibūrė į miestus ir miestiniu gyvenimu apvilko savo viešąjį veikimą. Štai kodėl totemistinėje kultūroje mes randame aiškių miesto pradmenų. Ir štai kodėl matriarchatinėje kultūroje miestų nėra. Moteriai miestas yra svetimas. Ji jaučiasi mieste tarsi apiplėšta ir apnuoginta. Miestas nutraukia nuo žmogaus susikaupimo, vienatvės ir tylos skraistę. Visa tai moteris gali sunkiai pakelti. Moteriai namai yra daugiau negu tik pastogė ir poilsio vieta. Moters kūryba išauga iš namų tylos, iš namų židinio susikaupimo ir ramybės. Tuo tarpu miestas šitą susikaupimą ardo, braunasi į namus ir tuo pačiu pakerta moters kūrybos šaknis. Todėl kur tik viešajame gyvenime įsigali moteriškojo principo persvara, ten visados šitas

gyvenimas organizuojasi tokiomis formomis, kurios nėra panašios į miestinį veikimą ir į miestinę kūrybą. Moteris organizuoja *kaimą*, nes kaimas, kaip matysime vėliau, patenkina moteriškosios dvasios reikalavimus kurti tyloje ir namų židinio susikaupime. *Įcentrinis moters kūrybos pobūdis ją savaime veda į namus, nes namai yra sintetinė kultūros lytis, ir tuo pačiu į kaimą, nes kaimo centre kaip tik ir stovi namai.*

Vyriškojo tad prado persvaroje mes kaip tik ir randame giliausią išaiškinimą, kodėl totemistinės kultūros gyvenimas pasuko į miestines formas. Tai padarė ne atsitiktinės aplinkybės, ne amatų ar prekybos atsiradimas, bet pati vyriškoji dvasia, kuri taip pat sukūrė ir amatus, ir prekybą, ir pramonę ir visa tai suorganizavo miesto gyvenimo formomis. *Vyro linkimas veikti viršiniu būdu stumia jį į pasaulį, o pasaulio kultūra konkrečioje savo apraiškoje organizuojasi miestinėmis lytimis. Totemistinė kultūra yra vyriškoji kultūra, ir todėl ji yra sykiu ir miestiškoji kultūra.*

b. Magija

Maginių priemonių vartojimas yra charakteringiausia totemizmo žymė. Ji mums atskleidžia dar vieną įrodymą, kad totemistinė kultūra iš tikro yra vyriškojo principo padaras. Kalbėdami apie lyties santykius su kultūra minėjome, kad vyriškoji kultūra yra *prigimties apipavidalinimas*. Vyras, norėdamas savo kūrybą objektyvuoti regimais pavidalais, tuo pačiu yra priverstas siekti tobulos formos, arba, kitaip sakant, apipavidalinti gamtos duotą medžiagą. Perkelti savo dvasioje turimas idėjas į viršinį pasaulį ir šitą pasaulį pagal jas suformuoti — štai pagrindiniai vyriškosios kūrybos uždaviniai.

Bet gamtos apipavidalinimas eina žingsnis žingsnin su josios valdymu. Apipavidalinta gamta yra apvaldyta gamta, palenkta žmogaus reikalams ir visam jojo gyvenimui. Apipavidalindamas gamtą, žmogus realizuoja joje savo idėją, kitaip sakant, gamtinio daikto turimą lytį papildo ir pratęsia sava daiktui suteikta lytimi, kuri daiktą padaro priklausomą nuo žmogaus. Todėl vyriškoji kūryba per gamtos apipavidalinimą visados eina prie gamtos valdymo. *Vyriškoji kultūra yra ne tik gamtos apipavidalinimas, bet ir gamtos valdymas.* Genezės posakyje „subicite terram et dominamini" prabyla vyriškosios dvasios balsas.

Gamtos valdymo galima siekti dvejopu būdu: *techniniu ir maginiu.* Technika yra gamtos valdymas *įrankiu.* Magija yra gamtos valdymas žodžiu. Juodvi nuo viena antros skiriasi ne savo esme, bet tik savo veiksena, kuria abi siekia to paties rezultato. Pirminis žmogus, neturėdamas tobulų įrankių, negalėjo gamtos valdyti techniniu būdu. Jis todėl pasirinko maginį būdą, kuris buvo artimesnis ir dvasinei jo struktūrai. Maginis gamtos valdymas yra vidinis gamtos privertimas. Tuo tarpu technika daugiau iš viršaus pavergia gamtą ir ją sukausto. Kamieno kultūros žmogus, santykiaudamas su gamta kaip lygus su lygiu, tarėsi galėsiąs atspėti gamtos paslaptis ir maginėmis priemonėmis gamtos vyksmą galėsiąs palenkti savo reikalams. Burtai ir apskritai visos maginės priemonės čia buvo kelias gamtai valdyti. *W. Schmidtas* šiuo atžvilgiu gražiai yra pastebėjęs, kad „totemizmas, kaip pasaulėžiūros dalis, turėtų būti suprastas ir dėl to tiriamas kaip toks, kuris be asmeninių dievų — kartais net prieš juos — stengiasi grynai daiktiniu būdu siekti gamtos pažinimo ir josios valdymo. Kelias į šį dalyką yra burtai..."[37] Burtai, teisingai pastebi *Fr. Kernas*[38], yra senesni negu kamieno kultūra. Jų pradmenų jau galima pastebėti ir pagrindo kultūros vėlyvajame tarpsnyje, ypač tasmanoidų kultūroje. Vis dėlto ten jie yra dar necharakteringi. *Tik kamieno kultūra, ir specialiai totemistinis josios ciklas, išvystė burtus ligi charakteringos ir ryškios santykiavimo su gamta formos.* Šiuo metu kaip tik atsirado burtininkų specialistų, kurie bandė palenkti gamtos vyksmą žmogaus laimei. „Ankštoje ir darbą pasidalinusioje visuomenėje,— sako *Fr. Kernas,*— išaugo ypatingi gamtos ir dvasių valdymo menininkai. Tai buvo žmonės, kurie gyveno burtams daryti, lietui pašaukti, ligoms gydyti, priešams apžavėti, medžioklės gyvuliams pagausinti ir kurie sugebėjo iš to gerai gyventi. Tai buvo virtuozai tuo metu bendrai mėgto meno paaštrinti gyvenimo jausmą apsvaigimu, šokiais, muzika, pasninku ir kitomis asketinėmis priemonėmis... Šitie sugestijos *meisteriai daugino* ligi begalybės kulto ir burtų galimybių, santykių ir veiksmų sumą taip, kad tarp žmonijos ir senojo josios gamtos ir sąžinės Dievo atsistojo viską

---

[37] Anthropos, 610 p., 1915—1916.

[38] Plg. Natur- und Gewissensgott, 408 p. // Kultur- und Universalgeschichte. Festschrift f. W. Goetz, Leipzig, 1927.

uždengiąs ir viską savo reikšmingumu persveriąs neištiriamas maginės metafizikos mokslas. Burtai priverčia antjausmines galias, o kultas džiugina ir minkština jų širdį"[39]. Kamieno kultūros metu maginis žmogaus nusiteikimas pasiekė nepaprastą laipsnį. Maginių priemonių kūrimas ir pastangos šitomis priemonėmis pavergti gamtą buvo tokios gausingos, kad šitoje burtininkiškoje kūryboje galėjo lengvai žlugti kiekviena kultūra, jei maginis žmogaus nusiteikimas nebūtų perėjęs aukštojoje kultūroje į techninį ir tuo pačiu į labiau suracionalintą ir labiau pažabotą nusiteikimą. Nomadinio ciklo kultūra, kuri magijos nebuvo taip apsėsta, susimaišiusi su totemistine kultūra, atsvėrė totemizmo palinkimą į burtininkiškas formas ir tuo pačiu išgelbėjo šią kultūrą nuo pražūties. Šita prasme ir *Kernas* aukštąją kultūrą (aukštoji kultūra iš minėto susimaišymo kaip tik ir kilo) teisingai vadina[40] „išganymo kultūra" (Erlösungskultur).

Visa tai rodo, kad *totemistinėje kultūroje magija iš tikro buvo ne kas kita kaip gamtos valdymo būdas.* Ir juo labiau maginės priemonės kamieno kultūroje įsigalėjo, tuo labiau jos artėjo prie grynai techninių formulių, neturinčių savyje subjektyvaus nusistatymo. Jų veikimas vis labiau darėsi panašus į tai, kas šiandien teologinėje kalboje yra vadinama „ex opere operato". Vietoje dorinio nusiteikimo čia atsistojo grynai maginės technikos priemonės. Ir šitoje maginėje technikoje dar labiau apsireiškia magijos prasmė ir jos vaidmuo totemistiniame gyvenime. Jeigu pradinėje kultūroje burtai turėjo dar maldos charakterį, tai kamieno kultūroje, ypač totemistiniame cikle, jie dažnai net prarado savo prasmę: *jie pasidarė nebesuprantami ir savo nesuprantamumu reikšmingi bei efektingi.* Burtų nudvasėjimas ir jų atitrūkimas nuo subjektyvaus nusiteikimo yra aiškiausias ženklas, kiek magija yra surišta su gamtos valdymu ir sykiu su technine šito valdymo forma. Tolimesnėje savo eigoje magija vis labiau pereina į techniką. Magija ir technika yra du gamtos valdymo būdai, ir todėl abu turi ryšių ne tik su vyriškąja dvasios struktūra, bet ir tarp savęs. *N. Berdiajevas* yra gražiai paaiškinęs magijos santykį su gamtos valdymu ir sykiu josios santykį su technika. Jo mintys dar labiau atskleis mums tote-

[39] Op. cit., 408—409 p.

[40] Plg. Archiv für Kulturgeschichte, 1927.

mistinio žmogaus maginių priemonių prasmę. „Magija,— sako *Berdiajevas,*— yra santykis su gamta... Magija yra įtaka gamtai ir gamtos valdymas gamtos paslapčių pažinimo priemonėmis. Magija yra giliai artima gamtos mokslams ir technikai. Magija net buvo pangamtamokslis ir pantechnika, vienintelis raktas į visas gamtos paslaptis. Gamtos mokslai ir technika pamiršo savo kilmę: jie yra kilę iš magijos. Gamtos mokslai pritaikomąja savo praktika stengiasi, kaip ir magija, įgyti valdžią gamtoje. Šiandieninis mokslas bando, kaip ir magija, ieškoti išminties akmens, pagaminti aukso, atrasti gyvenimo eliksyrą, kad prailgintų gyvenimą, ir t.t. ... Visa gamtos mokslų ir gamtamokslinės technikos psichologija yra artima magijai... Senoji magija nepastebimai prisikėlė šiandieninėje technikoje ir skleidžia joje galingą maginę jėgą, kurios reikšmė šiandieninei sąmonei yra neaiški"[41].

Totemistinės kultūros magijoje mes užčiuopiame pirmą žmogaus bandymą pasidaryti gamtos valdovu. Pradinės kultūros žmogus yra gamtos vaikas. Jis gamtos neapvaldo jokia prasme: nei technine, nei magine. Jis tik gamtoje gyvena ir naudojasi gamtos sukurtais daiktais. Todėl pradinė kultūra yra ne tik neturtinga techniniais laimėjimais, bet taip pat gryna ir nuo maginių priemaišų. Burtų, kerėjimų, žyniavimų pradinėje kultūroje yra kuo mažiausiai. Kamieno kultūros žmogus yra gamtos brolis. Bet šitas broliavimasis su gamta neilgai galėjo žmogų patenkinti. Jau pačiame kamieno kultūros išsiplėtojime žmogus vis labiau stengėsi iškilti aukščiau už gamtą ir ją palenkti savo reikalams. *Pastangos gamtą valdyti kamieno kultūroje jau aiškiai prasideda.* Su šitomis pastangomis kaip tik ir eina vis didesnis magijos įsigalėjimas. Kamieno kultūros žmogus dar nėra tiek nuo gamtos atsipalaidavęs, kad jis galėtų ją valdyti viršiniu būdu. Jis dar yra ankštai įsijungęs į visą gamtos gyvenimą, į gamtos ritmą ir į josios procesus. Jis todėl nesugeba dar pažiūrėti į gamtą kaip į negyvą padarą, kaip į medžiagą ir atitinkamai su ja elgtis. *Kamieno kultūros žmogui visa gamta yra įsielinta, įdvasinta, kaip ir jis pats.* Todėl jis santykiuoja su ja vidiniu būdu ir tuo pačiu iš vidaus stengiasi ją sau palenkti. Šiam reikalui kaip tik ir gema *magija.* Kamieno kultūros išsiplėtojimo eigoje su žmogaus pastangų apvaldyti gamtą didėjimu eina ir maginių prie-

[41] Der Sinn des Schaffens, 337 p. Tübingen, 1927.

monių gausėjimas. Gali šitos priemonės išsigimti ir faktiškai išsigema. Bet jos visados yra aiškios liudytojos apie nuo pat žmonijos kūdikystės prasidėjusias žmogaus pastangas tapti pasaulio valdovu ir gamtoje atgauti tokią vietą, kokia žmogui pridera pagal jo prigimtį ir paskyrimą. Todėl anaiptol ne atsitiktinis dalykas, kad totemistinėje kultūroje magija buvo išsiplėtusi labiausiai. Totemistinė kultūra yra vyriškojo prado padaras. Tuo tarpu vyras pačia savo prigimtimi yra pašauktas valdyti pasaulį. Kiek moteris jungia pasaulio elementus *vidine* savo jėga, tiek vyras palaiko pasaulio vienybę *viršinėmis* priemonėmis ir viršinėmis formomis. Vyras yra pasaulio jungėjas tuo, kad jis priverčia pasaulį paklusti žmogui. Šita prievarta geriausiai realizuojasi technikoje. Bet magija taip pat yra viena iš prievartos formų. Maginėmis priemonėmis gamta taip pat yra verčiama išduoti savo paslaptis. Todėl vyras, stengdamasis valdyti gamtą, prie technikos, kaip prie tobuliausios valdymo formos, ėjo per magiją, kuri patenkino totemistinio vyro nusiteikimą ir tuometinius jo santykius su pasauliu. *Magija yra vyriškiausios dvasios kelias ir priemonė tapti pasaulio valdovu.* Tai pirmas bandymas išsilaisvinti iš gamtos priežastingumo, nors savo išsiplėtojime jis gali žmogų šitam priežastingumui dar labiau palenkti.

Magija taip pat yra pirmas žingsnis į pasaulio sumechaninimą ir į jo struktūros suvokimą mechaniniu dėsningu būdu. Pradinės kultūros žmogus, būdamas gamtos vaikas, ir gamtą išgyvena kaip organinį dalyką. Jam gamta buvo ne tik gyva, bet laisva, jauki, graži ir tam tikra prasme laiminga pati ir palaimą teikianti kitiems. Tuo tarpu kamieno kultūroje, ypač totemistiniame cikle, šitas gamtos išgyvenimas žymiai keičiasi sykiu su žmogaus pastangomis įsigalėti pasaulyje. Maginių priemonių vartojimas ir vis didesnis jų sutechninimas atskleidė kitokį pasaulio supratimą. Pasaulis, pasiduodąs burtininko žodžiams ir veiksmams, kurie yra atliekami griežtai pagal tam tikrus dėsnius ir kurie tik iš šito dėsningumo semia savo galią,— šitas pasaulis taip pat turi būti dėsningas ir pats. *Magines priemones vartojančio žmogaus nusiteikimas pasaulio tvarkos atžvilgiu yra priežastingas ir dėsningas.* Tarp savo priemonių ir įvykusių dalykų jis jaučia esantį tam tikrą ryšį, kuris jau nebepriklauso laisvės, bet priežastingumo kategorijai. Šitas jautimas pasaulį padaro priežastingą ir dėsningą, kuriame įvykiai

eina vienas po kito ne organinėje, bet mechaninėje priklausomybėje. Štai kodėl totemistinis kultūros ciklas yra laikomas mechanistinio pasaulėvaizdžio grindėju. Apie tai mes dar kalbėsime baigdami šį skyrių. Šiuo tarpu tenka tik pastebėti, kad *mechanistinis pasaulio suvokimas taip pat yra artimas vyriškosios dvasios struktūrai, nes vyras, kaip buvo minėta, būtį pergyvena kaip suskilusią savyje, vadinasi, kaip sudėtą iš tam tikrų dalių.* Magija, technika ir mechanistinė pasaulėžiūra kyla iš to paties šaltinio, kuris yra ne kas kita kaip vyriškasis būties principas. Būdama šito principo apspręsta, totemistinė kultūra sukūrė magiją, sukūrė technikos pradmenis ir sykiu padėjo pamatus visų amžių mechanistiniam pasaulėvaizdžiui ir mechanistinei pasaulėžiūrai. Linkimas objektyvuoti atitraukia vyrą nuo visumos ir pririša jį prie atskirų daiktų, nes suteikti regimą formą galima tik individualizuotiems daiktams. Tuo pačiu vyras yra pastumiamas į mechanišką būtes suvokimą, į josios skaldymą, žodžiu, į *specializaciją,* kuri sudaro paskutinį totemistinės kultūros pagrindą.

3. Linkimas specializuoti

Vyriškojo principo įsigalėjimas eina ranka rankon su specializacijos įsigalėjimu. Europos kultūros pagrinde glūdi aiškus ir net vienašališkas *androcentrinis* principas. Todėl juo šitas principas labiau atsipalaiduoja nuo vienijančio *ginocentrinio* prado ir juo labiau jis apvaldo gyvenimą, tuo labiau šitas gyvenimas smulkėja ir skaldosi. Mūsų laikai, teisingai sakoma, yra vyriškojo principo triumfo amžius. Todėl šiuo metu kaip tik specializacija yra pasiekusi aukščiausią laipsnį. Dabartinis pasaulis yra tiek išsišakojęs ir išsiskleidęs, kad net ir labai artimos sritys jau pradeda nebesusisiekti viena su kita. Vyras, sava kūryba stengdamasis pasaulį suvienyti, bet šitos vienybės siekdamas per objektyvinius viršinius pavidalus, galutiniame rezultate vėl prieina prie pasaulio būties suskaldymo ir susmulkinimo.

Taip yra ne tik dabartiniame Europos gyvenime. Totemistinės kultūros vaizdas rodo tą patį. *Specializacijos šaknų kaip tik reikia ieškoti totemistiniame kultūros cikle. W. Kopperso* liudijimu, „totemistiniai vyrai normaliai anaiptol nėra tinginiai. Atvirkščiai, jie yra darbštūs, jie mielai dirbinėja. Trumpai, totemistinis vyrų pasaulis ir

šiuo atžvilgiu parodo miestiškai orientuotą visos kultūros norą vienas su kitu susiliesti ir nuolatos būti veikliam"[42]. Totemistinės kultūros rezultatai iš tikro parodo, kad vyriškasis veiklumas totemizme yra gana didelis. Totemistinės kultūros laimėjimai, palyginus juos su pradinės kultūros laimėjimais, pasirodo esą labai gausūs ir įvairūs. Apie jų tobulumą ir vertingumą čia negalima spręsti. Šitie dalykai priklauso nuo įvairių sąlygų. Bet pats kultūrinių laimėjimų gausumas bei įvairumas rodo didelį jų kūrėjų veiklumą, ir tai veiklumą ne atsitiktinį, bet, iš vieno šono, organizuotą, iš kito — kylantį iš pačios kūrėjų prigimties.

Dažnai yra sakoma, kad ekonominio gyvenimo forma pastūmėjo totemistinį vyrą į veiklumą įvairiose ir atskirose srityse, žodžiu, į specializaciją. Aukštesnioji medžioklė buvusi nesunkus ir nedaug laiko bei energijos reikalaująs darbas. Todėl vyras, laimėjęs didesnį grobį, ištisas dienas maistu nebesirūpindavęs, ir todėl jam būdavę daug laisvo laiko. Dalį šio laiko jis skyręs kurti gana komplikuotai visuomenės santvarkai ir įvairioms maginėms apeigoms, o kitą dalį — įvairiems meniškiems bei techniškiems darbeliams: drožinėjimams, pjaustymams, akmens šlifavimui ir t. t. Toksai aiškinimas gali būti visai teisingas, jei ekonominio gyvenimo formą — aukštesniąją medžioklę — laikysime vyriškojo specializuoto veikimo *sąlyga*, bet ne *priežastimi*. Iš tikro pradinėje kultūroje, kol medžioklė buvo daugiau individuali, ji savaime turėjo būti mažiau sėkminga ir todėl užėmė daugiau laiko ir reikalavo daugiau energijos. Patobulėjus medžiojimo būdui, gyvulių gaudymą suorganizavus, laiko atsirado žymiai daugiau, ir dabar vyras galėjo pradėti ir šį tą daugiau negu tik aprūpinti maistu save ir savo šeimą. Vis dėlto ekonominio gyvenimo pasikeitimas buvo tik sąlyga apsireikšti vyriškosios dvasios polinkiams. Jeigu totemistinis vyras labai komplikavo visuomeninio gyvenimo dėsnius, kūrė labai painias ir gausingas religinio kulto apeigas, tai tik ne dėl to, kad jis neturėjo ką veikti ir tuo pačiu galėjo prasimanyti, ką tik norėjo. *Totemistinės kultūros susiskaldymas į atskiras sritis, šitų sričių apipynimas savotiškais dėsniais kilo iš vyriškos prigimties, kuri sava kūryba pasaulį skaldo ir specializuoja. Linkimas specializuoti, glūdįs vyriš-*

[42] Völker und Kulturen, 499 p.

kojo principo esmėje, yra galutinis totemistinės kultūros komplikuotumo ir susiskaldymo pagrindas. Turėjimas laiko buvo gera sąlyga šitam linkimui realizuoti. Pasikeitusios ekonominės aplinkybės davė vyrui progos pradėti kurti taip, kaip nori vidinis jo prigimties principas. Ir šitas principas, ne kas kita, nuvedė vyrą į komplikuotumą ir specializaciją.

Specializacijos pradmenų galima rasti kiekvienoje totemistinės kultūros srityje. *Materialinėje* srityje šiai specializacijai atstovauja *amatai* ir *pramonė.* Amatų sukūrimas suponuoja ne tik konkrečius gyvenimo reikalus, bet ir savotišką pažiūrą į pasaulį bei į gyvenimą. *Amatų kūrėjas turi žiūrėti į pasaulį kaip į tam tikrą sumą įvairių pradų ir įvairių sričių.* Šių sričių reikalavimams patenkinti kaip tik ir yra kuriami amatai. Žmogus, kuris pasaulį pergyvena kaip visumą, kaip organinį vienetą, amatų nekuria. *Amatai suponuoja besiskirstančią ir besispecializuojančią žmogaus dvasią ir sykiu mechanistines pažiūras į pasaulį.* Iš kito šono, amatų buvimas ir plėtojimasis šitą tendenciją į specializaciją dar labiau gilina ir praktiškai gyvenime vykdo. Amatams išsilaikyti reikia, kad atsirastų žmonių, kurie būtų *specialiai* linkę į tą ar į kitą darbą, kad jie sugebėtų šitą darbą atlikti gerai ir patenkintų klientų reikalavimus. Tokių žmonių, kaip jau esame minėję kalbėdami apie totemistinės kultūros charakteristiką, iš tikro atsirasdavo. Net, pasakojama, ištisos šeimynos būdavo linkusios ir sugebančios pasižymėti viename ar kitame amate. Vadinasi, specializacija čia vyko jau gana sparčiu tempu. Pridėkime prie viso to dar grynai praktinį darbo pasidalinimą, kuris totemistinėje visuomenėje buvo konkretus faktas, ir gausime aiškų sparčiai einančios specializacijos vaizdą.

Dvasinėje kultūroje specializacijai totemizme atstovauja visų pirma vadinamosios *amžiaus klasės.* Totemistinė visuomenė yra padalinta pagal amžių. Padalinimo pagrindas yra grynai atsitiktinis ir greitai kintąs. Bet totemistiniam nusiteikimui jis yra labai charakteringas. Jis rodo, kad *totemizme visuomeniniam suskirstymui neieškota organinio pagrindo, bet pasitenkinta viršiniu mechaniniu principu: atgyvento laiko kiekiu.* Tokios amžiaus klasės jungia žmones tik iš viršaus. Jų nariai nėra tikra prasme *nariai* kaip šeimos ar tautos, bet tik bičiuliai, bendraamžiai, bendraūgiai. Juos vieną su kitu riša ne vidinis principas, bet jiems viršinis ir atsitiktinis

dalykas. *Amžiaus klasės yra aiškiausias mechanistinio visuomenės išgyvenimo rezultatas.* Iš kito šono, jos rodo, kad totemistinis žmogus nepajėgė aprėpti visuomenės josios *visumoje.* Tai kaip tik ir yra vyro negalia. Vyras turi suskaldyti visuomenę, ir tik tada jis joje orientuojasi ir sugeba veikti. Totemizme, kadangi jis buvo vyriškojo principo persvaroje nuo pat savo pradžios, organiškų visuomenės padalinių nesusiformavo. Todėl totemistinio nusiteikimo žmogus, negalėdamas visuomenės aprėpti josios visumoje, padalino ją pagal iš viršaus lengviausią skiriamą dalyką: žmogaus amžių. Jau esame minėję, kad paprastai totemistinėje visuomenėje esama *trijų* pagrindinių klasių: *vaikų, jaunuolių* ir *vedusių vyrų.* Bet šitos pagrindinės klasės labai dažnai yra padalintos į keletą dar smulkesnių klasių. Konstruktyvinė totemizmo dvasia nepasitenkino svarbiausiais amžiaus periodais. Ji siekė daug toliau ir sukūrė ištisą amžiaus klasių sistemą. Klasikinis pavyzdys yra amžiaus klasės *Tugeri* giminėje olandų Naujojoje Gvinėjoje. Šitoji totemistinio kultūros ciklo gimininė savo visuomenę yra suskirsčiusi į aštuonetą klasių: 1) *vaikai* (patur), 2) *brėstantieji* (aroi-patur), 3) *subrendusieji* (wokravid), 4) *kariai* (ewati), 5) *senieji kariai* (mes-evati), 6) *susižiedavusieji* (miakim), 7) *vedusieji* (amnagib), 8) *seniai* (mes-miakim). Kai kurios šitos klasės, kaip brėstančiųjų ir susižiedavusiųjų, trunka tik keletą savaičių[43]. Charakteringa, kad visos šitos klasės viena nuo kitos skiriasi taip pat viršiniais ženklais. Visos jos turi skirtingus galvos plaukų papuošimus ir sudėstymus. Taip pat charakteringa, kad visos šitos klasės pilnumoje yra tik vyriškojoje visuomenėje. Moterys turi tik kai kurias iš jų. Vyriškasis specializavimas yra visų pirma palietęs viešąjį gyvenimą, kuriame totemistinėje kultūroje dalyvauja *tik* vyrai. Moterų visuomenės suskirstymas yra daromas pagal vyrų pavyzdį ir nėra vykdomas taip tobulai, kaip vyruose, nes moteris viešajame gyvenime nieko nereiškia, o šitas viešasis gyvenimas vyrui pirmoje eilėje ir rūpi.

Specializavimo linkimas nėra tik viršinė totemistinės kultūros apraiška. Jis glūdi ir pačiuose šitos kultūros pagrinduose. *Žmogaus susijimas su gyvuliu, kuris ypatingai charakteringas totemizmui, taip pat parodo savotišką specializaciją.* Totemistinė žmonija yra pasiskirsčiusi

[43] Plg. *W. Schmidt.* Völker und Kulturen, 246 p.

gyvulių pasaulį ir suėjusi į santykius kiekviena giminė su skirtinga gyvulių rūšimi. Tai taip pat yra konstruktyvinės dvasios rezultatas. Vyriškojo prado apspręstas ir valdomas žmogus jautė savotišką artimumą su gyvuliu, atstovaujančiu tą patį pradą, kaip ir vyras. Šitas atstovavimas galima pergyventi *kiekviename* gyvulyje. Bet totemistinis žmogus vyras konkrečiam šito atstovavimo ir artimumo apreiškimui pasirinko ne gyvulius *kaip tokius*, bet *atskiras* gyvulių rūšis. Čia, kaip ir visur kitur, vyriškasis principas negalėjo pakelti bendrumo. Jis turėjo suskaldyti, suspecializuoti gyvulių pasaulį ir tik paskui su juo santykiuoti jau atskirų rūšių formose. Specializacija čia buvo įvesta net į patį pagrindinį totemistinio žmogaus pasaulio išgyvenimą ir į jo santykius su gyvąja gamta. Specializacija kaip kokia raudona gija eina per visą totemistinę kultūrą ir apreiškia vieną iš giliausių josios pagrindų.

Bendriausias tad totemistinės kultūros pagrindas yra *vyriškosios lyties primatas*, kuris apsprendė pačią totemistinės kultūros esmę. Iš šito primato totemistinėje kultūroje kilo:

1) *medžioklė* kaip rezultatas viršinio vyro veiklumo ir jo gilaus nusiteikimo žudyti,

2) *ryšys su gyvuliu* kaip savyje esančio individualaus laisvo būties prado pergyvenimas,

3) *saulės kultas* kaip racionalistinio pažinimo ir pasaulio suvokimo išraiška,

4) *miestinė gyvenimo forma* kaip geriausias patenkinimas viršinio vyriškojo veiklumo ir vyriškosios pasaulio kultūros,

5) *magija* kaip noras valdyti gamtą ir ją palenkti savo reikalams ir kasdieniniam savo gyvenimui,

6) *amatai, pramonė ir amžiaus klasės* kaip konkretus vyriškojo linkimo specializuoti įsikūnijimas.

Vyras sukūrė totemistinę kultūrą ir vyriškąją savo dvasios struktūrą įspaudė visuose šitos kultūros laimėjimuose.

Pabaiga

TOTEMIZMO GIJOS ŽMONIJOS ISTORIJOJE

Šiandien žmonija yra tokia išsiskaldžiusi ir tokia sudėtinga, kad, žiūrint į ją mūsų dienų akimis, atrodo nesą galima susekti šitame įvairume jokių dėsnių, jokių

tipų ir jokių struktūrų. Atrodo, kad žmonija produkuoja iš savo gelmių kiekvieną kartą vis naujų pavidalų, kurie neturi nieko bendro su senesniaisiais. Iš tikro tokį įspūdį gali susidaryti kiekvienas, kuris žmonijos kultūrą tiria tik dabartyje arba kuris savo tyrinėjimus apriboja tik aukštosios kultūros apraiškomis. Bet kas eina nuo žmonijos kultūros pradžios, tam dabartinės žmonijos išsiskaldymas ir išsišakojimas nėra neįspėjama mįslė, nes po visu šituo įvairumu jis pastebi paslėptas pagrindines gijas, kurios užsimezgė pirminiais laikais ir kurios nenutrūko visoje žmonijos išsiplėtojimo eigoje. Dabartinis žmonijos įvairumas yra ne kas kita kaip natūralus išaugimas ir ištobulėjimas tos žmogaus dvasios diferenciacijos, kuri prasidėjo jau pradinėje kultūroje ir kuri visai aiškiai pasirodo kamieno kultūros cikluose. Eskimoidų, tasmanoidų ir australoidų kultūra pagrindo tarpsnyje ir nomadai, totemistai ir matriarchatininkai kamieno tarpsnyje slepia savyje visas dabartinio žmonijos įvairumo užuomazgas. Pradiniame gyvenime dėl kol kas neišaiškintų priežasčių žmogaus dvasia išsidiferencijavo trimis skirtingomis struktūromis, ir vėliau šitos struktūros kartojosi įvairiausiais pavidalais per visus amžius, pynėsi viena su kita, viena kitą papildė, nustelbė, griovė ir tuo būdu sukūrė dabartinį margų margiausią žmonijos vaizdą, kuriame, iš sykio atrodo, nėra jokios tvarkos ir jokių dėsnių. Bet, žinant šito vaizdo pagrindus ir svarbiausius jojo kontūrus, vis dėlto yra galima pro visą jo kad ir didelį įvairumą įžiūrėti pagrindines gijas, kurios veda į pirminius laikus ir į pirmines dvasios struktūras. Atsekti atskirų struktūrų gijas, iššifruoti jas iš dabartinio labai painaus istorinio audimo yra įdomiausias kultūros filosofijos uždavinys. Bet vykdyti jis yra dar gerai nė nepradėtas. Jam dar reikia daugybės parengiamųjų darbų. Todėl ir šitoje studijoje tik labai trumpais bruožais norime iškelti atskirų pirminių kultūros ciklų bruožus, kurie niekados žmonijos istorijoje nebuvo žlugę, kurie yra gyvi tam tikrais pavidalais ir šiandien. Pirmuosius bandymus šita kryptimi yra padarę *W. Moock*[44] ir *O. Eberz*[45]. Kai kuriomis jų išvadomis čia ir bus pasinaudota. Šitame skyriuje bandysime su-

[44] Plg. Galilei — ein Symbol // Hochland, 1—9 p., 1929—1930 ir Das Ende des galileischen Zeitalters, ibid., 397—413 p.

[45] Plg. Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters, Breslau, 1931.

sekti tik totemizmo gijas, kitų kultūros ciklų apraiškų iššifravimą pasilikdami tolimesniems skyriams, kuriuose bus nagrinėjama matriarchatinė ir nomadinė kultūros.

Jeigu norėtume surasti vieną žodį, kuris charakterizuotų pačią giliausią totemizmo esmę, mums būtinai reiktų sustoti ties žodžiu MECHANIZMAS. Mechanistinis mąstymas, mechanistinė santvarka visuomenėje, mechanistinis santykis su gamta, visas mechanistinis pasaulėvaizdis ir net mechanistinis menas yra ryškios totemistinės kultūros ir apskritai viso totemistinio gyvenimo žymės. Apie tai jau buvo kalbėta ir totemistinės kultūros charakteristikoje, ir josios pagrinduose. Dabar mums reikia tik susekti, kaip šitas mechanistinis pobūdis reiškėsi ir tebesireiškia žmonijos kultūros išsiplėtojime. Kitaip sakant, mums reikia susekti, kokiais pavidalais totemistinė dvasia kristalizuojasi istorijos eigoje.

a. Mechanistinė pasaulėžiūra

Pirmutinis pavidalas, kuriuo formuojasi totemistinė dvasia, yra *mechanistinė pasaulėžiūra.* Mechanistinis pasaulio suvokimas totemistinėje kamieno kultūroje yra visiškai aiškus. Totemistinis žmogus, kaip jau buvo minėta, į būtį žiūrėjo ne kaip į organinę visumą, bet kaip į sumą, sudėtą iš atskirų dalių. Šitos specifiškai totemistinės ir sykiu specifiškai vyriškos pažiūros vėlesniais amžiais, išsivysčius žmonijos sąmonei, susiformavo sąmoningos mechanistinės pasaulėžiūros ir mechanistinės filosofijos pavidalu.

Ryškiausias ir pirmutinis tokio mechanistinio pasaulio aiškinimo teoretikas buvo *Demokritas.* Demokrito filosofijoje totemizmas atbudo visa savo galia. Totemistinė dvasios struktūra graikų kultūroje yra gana aiški. *Visas graikų gyvenimas vyko androcentrinio principo šviesoje.* Užstelbta matriarchatinė likų tautos kultūra švystelėjo *Platono* filosofijoje, bet tik tam, kad neprigytų graikuose ir kad ja gyventų ilgi Krikščionybės amžiai ligi aristotelizmo persvaros Vakaruose. Likai matriarchatininkai buvo nustumti graikų istorijoje į šalį. Nomadinis ir totemistinis principai graikų gyvenime buvo vyraują. Kiek *nomadinis* principas rado tobulos išraiškos *Aristotelio* filosofijoje — apie tai mes kalbėsime trečiajame šios studijos skyriuje,— tiek totemistinis principas atsinaujino *Demokrito* pažiūrose.

Kaip žinome, Demokritui būtis buvo valdoma dviejų pradų: *tuštumos* ir *pilnumos*. Tuštuma buvo ne kas kita kaip begalinė erdvė, kurioje skrajojo begalinė daugybė atomų. Atomai judėjo patys iš savęs, buvo visi tos pačios rūšies, ir jų susibūrimai kūrė daiktus. Konkrečios būties kilimas vyksta, pasak Demokrito, ne teleologiniu, bet grynai *mechaniniu* būdu pagal tam tikrus dėsnius ir jėgas. Jokios Aukščiausios Būtybės už pasaulio nėra. Žmogaus siela taip pat yra sudėta iš ugnies atomų. Atrodo, kad šitoje Demokrito teorijoje iš tikro kalba totemistinis kamieno kultūros žmogus, o ne 5 šimtmečio prieš Kristų aukštosios kultūros filosofas. Mechaninė būties sudėtis, mechaninis josios pažinimas, asmeninių dievų ar Dievo nebuvimas — visa tai Demokritą padaro tikru totemizmo filosofu. Vis dėlto totemistinis principas graikų kultūroje nepasidarė vyraujantis. Graikiško žmogaus dvasios struktūra buvo *nomadinė*, ir grynai totemistinis šitos struktūros sluoksnis neišėjo vis dėlto paviršiun. Jis daugiau veikė graikiškosios kultūros gelmėse, vieną kitą kartą prasiveržda-mas ir į konkretų gyvenimą.

Viduriniai amžiai taip pat buvo valdomi dviejų principų: *matriarchatinio*, kuris jiems atėjo iš *Platono*, ir *nomadinio*, kuris jiems atėjo iš žydų per Krikščionybę. Totemistinis pricipas šiuo istorijos metu buvo nustumtas į labai tolimus dvasios užkampius. Bet jis anaiptol nebuvo panaikintas. Alchemikų svajonėse jis aiškiai rodė savo gyvybės ženklų. Mažiausiai jis buvo jaučiamas tikrųjų viduri-nių amžių metu, kada matriarchatinis principas platoniš-kosios-augustiniškosios filosofijos pavidalu buvo vyrau-jąs. Bet kai tik Vakaruose gavo persvarą *nomadinis* prin-cipas šv. *Alberto Didžiojo* ir šv. *Tomo Akviniečio* filoso-fijoje, totemistinio principo prasiveržimui buvo parengtas kelias. Ir jis netrukus iš tikro pasirodė, vėl atnaujindamas demokritiškąjį pasaulėvaizdį ir pasaulėžiūrą. Per *Gassendi* ir *Paracelso* filosofiją mes žengiame į naujųjų laikų mecha-nistinę pasaulėžiūrą, kuriai taip pat visa būtis yra suma, kuri neigia asmeninio Dievo buvimą ir visą pasaulio išsi-plėtojimo eigą aiškina grynai mechaninėmis jėgomis. Kaip šitas mechanistinis pasaulio aiškinimas susiformavo pra-ėjusiame šimtmetyje, visiems yra gerai žinoma. Kas mūsų laikų mechanistinį pasaulėvaizdį lygina su demokritiškuo-ju ir su totemistiškuoju, negali nepastebėti nuostabios tapatybės esminiuose punktuose. Šita tapatybė yra supran-tama, nes *kiekvienas mechanizmas yra ne kas kita kaip*

totemistinės vyriškosios dvasios struktūros apsireiškimas. Šita struktūra yra nuolatos žmonijos gelmėse gyva, ir ji kartas nuo karto apsireiškia istorijoje konkrečiomis teorijomis ir visai konkrečia formuluota pasaulėžiūra. Šiandien totemistinis principas pradeda trauktis iš moderniojo žmogaus sąmonės, savo vietą užleisdamas platoniniam matriarchatiniam principui. Todėl ir totemistinis mechanizmas pamažu yra gujamas iš pasaulėžiūrinių sričių. Matriarchatinis principas yra totemizmo priešginybė, ir todėl mes stovime didelių pasaulėžiūrinių kovų akivaizdoje.

b. Demokratinė santvarka

Negalima nesistebėti tuo nepaprastu sutapimu, kuris lydi mechanistinę pasaulėžiūrą. *Demokratinė visuomenės santvarka visais didžiaisiais savo gyvenimo periodais buvo mechanistinės pasaulėžiūros bendraamžė.* Graikijos demokratizmas kaip tik sutampa su *Demokrito* gyvenimo metais. Mūsų laikais demokratija taip pat kilo mechanistinės pasaulėžiūros klestėjimo metu. Ir tai nėra atsitiktinis dalykas. Demokratija nėra mechanistinės pasaulėžiūros realizavimas visuomeninėje santvarkoje, kaip kai kas bando aiškinti. *Mechanistinė pasaulėžiūra nėra demokratinės santvarkos priežastis.* Bet šitie du dalykai yra surišti tarp savęs savo kilmės bendrumu. Demokratinė santvarka atsiranda mechanistinės pasaulėžiūros metu dėl to, kad jos abi yra to paties iš dvasios gelmių išsineriančio totemistinio principo padarai. Ateina tam tikras žmonijos istorijoje metas, kada totemistinis vyriškasis pradas išeina aikštėn, kada jis pradeda valdyti žmogaus mąstymą, veikimą ir kūrybą. Tada teoretinėje srityje atsiranda mechanistinė pasaulėžiūra, o praktinėje srityje — demokratizmas.

Kad iš tikro totemistinėje kamieno kultūroje glūdi demokratinės santvarkos daigai, apie tai jau buvo kalbėta. Tai liudija ir tokie tyrinėtojai, kaip *W. Koppersas* ir *W. Schmidtas,* kurių žodžiai apie demokratinį totemistinės visuomenės pobūdį buvo savo vietoje cituoti. *Demokratinis totemizmo charakteris yra natūrali išvada iš visos jo struktūros.* Visą būtį pergyvendamas kaip sumą, jis ir į visuomenę žiūri kaip į lygių dalių ir lygių individų sambūrį. *Demokratija yra mechanistinės dvasios struktūros pritaikymas visuomeninėje santvarkoje.* Ji totemizme kaip tik randa geriausią savo išraišką. Ji pasirodo visais laikais, kada tik totemistinis principas prasiveržia. Ji galop visais

laikais yra surišta amžiaus atžvilgiu su mechanistine pasaulėžiūra.

Iš kito šono, *demokratinės santvarkos žlugimas eina ranka rankon su totemistinio principo nuslinkimu vėl į žmonijos dvasios gelmes.* Paprastai šitas nuslinkimas visų pirma apsireiškia mechanistinės pasaulėžiūros pralaimėjimu teorinėje srityje. Kai tik mechanizmas griūva filosofijoje, galima netrukus laukti, kad demokratizmas grius ir visuomenėje. Mechanistinės pasaulėžiūros griuvimas reiškia totemistinio principo pralaimėjimą kovoje su kuriuo kitu principu — matriarchatiniu ar nomadiniu. Ir paskui šitą pralaimėjimą eina totemistinio principo pasitraukimas iš konkretaus gyvenimo. Mūsų dienomis tokį totemistinio prado pasitraukimą mes pergyvename labai aiškiai. Be abejo, šitas pasitraukimas nevyksta ramiai. Sena visuomenės struktūra užleidžia savo vietą naujajai tik per kovą. Todėl šiuo atžvilgiu mes taip pat stovime didelių visuomeninių kovų akivaizdoje. Bet šitų kovų pagrinde glūdi kova ne už tą ar kitą valstybės konkrečią santvarką, bet už tą ar kitą gyvenimo principą, kuris savaime kuria valstybių santvarkas, filosofijas ir pasaulėžiūras.

c. Natūralistinis menas

Charakterizuojant totemistinę kultūrą, buvo minėta, kad estetinėje srityje totemistinio nusiteikimo žmonės linksta ne tiek į stilizavimą, kas aiškiai pastebima matriarchatinėje kultūroje, kiek į *gamtos pamėgdžiojimą. Totemistinio ciklo ornamentikoje vyrauja piešinys iš gamtos ir specialiai gyvulių motyvai.* Tokį meną šiandien mes vadiname *natūralistiniu menu.* Sekimas gamta, kuo stropiausias noras atkurti tai, kas yra matoma, jaučiama ir apčiuopiama, yra natūralistinio ir sykiu totemistinio meno pagrindas.

Todėl natūralistinį meną laikome trečiąja totemistinės dvasios apraiška. Kiek mechanistinė pasaulėžiūra yra totemizmo išraiška teorinėje srityje, kiek demokratinė santvarka yra to paties totemizmo pasirodymas praktinėje srityje, tiek *natūralistinis menas yra konkretus totemizmo pavidalas estetinėje srityje.* Todėl vėl neatsitiktinis dalykas, kad devynioliktojo šimtmečio natūralistinis menas ėjo greta su mechanistinės pasaulėžiūros įsigalėjimu ir su demokratinės santvarkos kilimu. Galimas daiktas, kad

kruopštesnis meno tyrinėjimas tokio paralelizmo žymių atrastų ne tik Europos kultūroje.

Trys tad yra pagrindiniai pavidalai, kuriais totemizmas kartas nuo karto prasiveržia ir pasirodo žmonijos istorijos eigoje: *mechanistinė pasaulėžiūra, demokratinė santvarka ir natūralistinis menas.* Šitie pavidalai paskui spinduliuoja į artimas gyvenimo sritis ir tuo būdu visą gyvenimą persunkia totemistine dvasia. Smulkesnis atskirų sričių tyrinėjimas galėtų atstatyti ištisą totemistinio gyvenimo vaizdą. Tuomet pamatytume, kaip net ir smulkūs dalykai, pav., šokiai, muzika, liturgijos formos, atskirų mokslų kryptys, atskiros visuomeninės organizacijos ir kiti kasdieniniai dalykėliai, yra susiję savo gelmėmis su valdančiu principu ir jo struktūrą išreiškia savo lytyse. Bet šitoks tyrinėjimas jau yra žymiai platesnės studijos dalykas negu šio straipsnio rėmai. Šiuo tarpu galima tik vieną dalyką pastebėti, kad *niekas žmonijos istorijoje neatsiranda, kas neturėtų ryšio su nomadiniu, totemistiniu ar matriarchatiniu principu, nes šitie trys principai nėra atsitiktinių aplinkybių padarai, bet gilus žmonijos dvasios suskilimas, kurio atskiri pradai veikia visais amžiais ir visose gyvenimo srityse.* Kiekvienas pradas turi savus pavidalus, kuriais jis kaip tik istorijoje ir reiškiasi. Totemistinio principo pavidalai kaip tik ir yra mechanistinė pasaulėžiūra, demokratinė santvarka ir natūralistinis menas.

Kaip šitie pavidalai atrodo *šiandien?* Jau iš to, kas buvo pasakyta apie mechanistinę pasaulėžiūrą, demokratinę santvarką ir natūralistinį meną, galima suvokti, kad totemistinė dvasia mūsų laikais pradeda trauktis — tegul ir smarkiai besipriešindama — iš gyvenimo ir savo vietą užleidžia kitam principui. Mechanistinė pasaulėžiūra šiandien vis labiau yra išstumiama ir iš filosofijos, ir iš gamtos mokslų, ir iš visuomeninių teorijų. *Visumos* (Ganzheit) principo vis didesnis įsigalėjimas žmogaus mąstyme kaip tik yra priešingas *sumos* principui, kuris valdo mechanistinę pasaulėžiūrą. Būtis dabar pradedama suvokti kaip organinis dalykas, kuris nėra sudėtas iš dalių, bet kuris yra vieningas pačioje savo esmėje, kaip yra vieningas ir būties Kūrėjas. Su šitokiu pasaulėžiuros pasisukimu totemizmas, savaime aišku, negali būti suderintas ir tuo pačiu turi vėl leistis į tamsias dvasios gelmes.

Demokratinė santvarka šiandien taip pat jau yra netekusi jėgų. Jeigu kai kuriuose kraštuose ji dar laikosi, tai tik dėl šitų kraštų istorinių ar psichologinių aplinkybių.

Bet pats josios pagrindas jau yra išgriautas. Totemistinio principo atsitraukimas iš gyvenimo paviršiaus yra sykiu atsitraukimas demokratinės santvarkos gyvybės šaltinio. Mūsų amžius suka į tokią visuomeninio gyvenimo formą, kurios bruožai dar yra labai neaiškūs, bet kuriuos esmėje jau galima nuvokti. Šitoji forma rymo ant *savotiškai* suprastos *teokratijos,* kur visuomeninis gyvenimas darosi išraiška ne atskirų individų ir ne jų kolektyvo, bet *aukštesnio principo,* kuris gali, be abejo, būti suprastas labai įvairiai. Tai kaip tik yra demokratinės santvarkos priešginybė.

Natūralistinis menas šiandien taip pat jau yra žlugęs. Natūralizmas nėra dabarties meno vyraujanti srovė. Dabartinis menas vis labiau krypsta į tokią formą, kurioje gamta *kaip motyvas ir kaip pavyzdys* vis labiau užleidžia vietą *idėjai* ir *dvasiai.* Tai galima nesunkiai pastebėti visose meno kryptyse ir visuose jo žanruose.

Visa tai rodo, kad totemizmo viešpatavimo tarpsnį mes jau baigiame. Totemistinis principas slenka į žmonijos dvasios gelmes, o jo vietoje kyla naujas principas, kuris taip lygiai persunks gyvenimą, kaip ir totemistinis. Koks bus šitas principas?

Vietoje mechanizmo šiandien atsiranda organizmo principas. Visuma pasaulėžiūroje, savotiška teokratija visuomenėje ir idėja mene yra trys dalykai, kurie žymi naujo principo prigimtį. *Visi šitie dalykai kaip tik yra charakteringi matriarchatiniam principui ir moteriškajam gyvenimo būdui. Visi ženklai sako, kad mes artinamės į matriarchatinio principo persvaros laikus.* Šitą mūsų spėjimą patvirtina visi, kurie tik tyrinėja aukštosios kultūros apraiškas ryšium su pirminės kultūros pagrindais. Šiuo atžvilgiu yra ypač įdomūs ir mūsų teigimui charakteringi *N. Berdiajevo* išvedžiojimai, kuriuos jis yra padaręs savo veikale „Naujieji viduramžiai". Istorijoje, kaip ir gamtoje, teigia Berdiajevas yra tam tikras ritmas, tam tikri potvyniai ir atoslūgiai. Mūsų laikai kaip tik ir yra vieno tokio ritmo nario pabaiga ir antrojo pradžia. Mes, pasak Berdiajevo, žengiame į naujuosius viduramžius, kurie yra charakteringi savotiškomis žymėmis ir savotišku visos būties išgyvenimu. Pagrindinį naujojo tarpsnio nusiteikimą Berdiajevas apibūdina *nakties* vardu. *Jis teigia, kad naujieji laikai žengia į naktį, vadinasi, į mistikos, į misterijų ir į antracionalizmo sritis.* Religija, arba ryšys su antgamtiniu aukštesniu principu, vėl atgyja ir savo galia perskverbia visą gyvenimą. Didelį vaidmenį Berdiajevas šio naujo gyvenimo

konstrukcijoje skiria *moteriai*. „Tai, kas, man rodos, charakterizuos naujuosius viduramžius,— sako Berdiajevas,— yra didelis juose moters vaidmuo. Grynai vyriškoji kultūra išsisėmė ir didžiojo karo buvo sugriauta. Tačiau šių paskutinių metų dideliuose bandymuose moteris pradėjo smarkiai veikti ir pati pakilo ligi didelių aukštybių. Moteris yra labiau susijusi su pasaulio siela negu vyras. Moteris yra susijusi su pirminėmis jėgomis, ir vyras su jomis bendrauja tik per moterį. Vyriškoji kultūra yra per daug racionalistinė, ji yra per daug atitrūkusi nuo kosminio gyvenimo misterijų. Prie jų ji grįžta tik per moterį"[46]. Jeigu tad naujai prasidedąs istorijos tarpsnis suka į gyvenimo gelmes, į kosmo misterijas ir jeigu prie šitų misterijų galima prieiti tik per moterį, suprantama, kad *moteris turės būti naujojo gyvenimo pirmaeilė kūrėja ir kad moteriškoji dvasia bei moteriškasis principas turės persunkti visas šio naujojo gyvenimo institucijas: jo pasaulėžiūrą, jo visuomenę, jo meną ir net jo religiją. Tai bus ne kas kita kaip matriarchatinio principo iškilimas iš žmonijos dvasios gelmių.* Matriarchatinis moteriškasis principas kaip tik ir yra charakteringas tuo, kad jis yra susijęs su būtimi kaip su visuma, su būties misterijomis, su intuityviniu pažinimo būdu, su naktimi, žodžiu, su visu tuo, kas mūsų laikais vis labiau pradeda įsigalėti. Vyriškojo ciklo ir vyriškosios kultūros periodas užleidžia vietą moteriškojo principo periodui. Mes matome nykstantį tokį laikotarpį, kurio pradmenys glūdi senų amžių totemistinėje kamieno kultūroje, ir matome kylantį tokį periodą, kurio šaknys keroja *matriarchatinėje kultūroje.*

Trečiasis šios studijos skyrius turės atskleisti mums matriarchatinės kultūros pagrindus, ir tuomet mūsų teigimai pasidarys dar aiškesni.

---

[46] Un nouveau Moyen Age, 162 p. Paris, 1930.

Trečias skyrius

MATRIARCHATINĖ KULTŪRA

I. MATRIARCHATINĖS KULTŪROS CHARAKTERISTIKA

1. Matriarchatinės kultūros supratimas

a. Problemos atsiradimas

Matriarchatinės kultūros atradimas priklauso prie didžiausių mūsų laikais etnologijos, istorijos ir kultūros filosofijos laimėjimų. Kai buvo manoma, kad vyro viešpatavimas gyvenime yra visuotinis reiškinys, kad kultūra visur ir visada buvo palenkta vyriškajam principui, šitos kultūros vaizdas ir jos pagrindų tyrinėjimas buvo kitoks negu dabar, kai susekta, kad kultūros vyksme esama nuolatinės priešingybės tarp vyriškojo ir moteriškojo prado. Atradus matriarchatinę kultūrą pamatyta, kad vyriškojo principo persvara gyvenime nėra būtinas žmogaus veikimo rezultatas, kad vyriškoji[1] kultūra nėra kultūra *apskritai*, bet kad tai yra tik viena žmogiškosios kultūros apraiška, kad, šalia josios, esama ir moteriškosios kultūros, turinčios kitokį charakterį, kitokias institucijas ir kitokius pagrindus. Visa tai žymiai praturtino istorijos ir kultūros filosofiją ir jai atidarė plačių perspektyvų. Kalbėdami apie pagrindo kultūrą matėme, kad pirminio darbo pasidalinime kaip tik glūdi lyčių diferenciacijos pagrindas, kurio išsivystymas sukūrė dvi labai skirtingas kultūras: totemistinę, kurioje persvarą turėjo vyras, ir matriarchatinę, kurioje persvarą turėjo moteris. Apie totemistinę kultūrą — jos bruožus ir jos pagrindus — jau buvo kalbėta[1]. Šiuo tarpu mums tenka anksčiau užsibrėžtu planu panagrinėti kultūros filosofijos šviesoje matriarchatinę kultūrą, kuri daugeliu atžvilgių yra savotiškesnė negu totemistinė, nes labiau mums neįprasta.

Jau daug amžių yra praslinkę, kai aukštojoje kultūroje vyrauja androcentrinis principas. Jis sukūrė šitos kultūros

[1] Plg. Logos, 1936 m., 2 nr.

pasaulėžiūrą, jis įteigė žmonėms vyriškąjį pasaulio bei gyvenimo pažinimo būdą, savo dvasia ir nuotaika jis persunkė visas šios kultūros viešąsias institucijas ir objektyvinius josios laimėjimus. Vyriškojo principo persvara aukštojoje kultūroje pasidarė visuotinė. Vis dėlto ji neįstengė ištrinti visų buvusios *kitokios* kultūros pėdsakų. Beveik visose aukštosios kultūros srityse galima užtikti bruožų, kurie nesiderina su vyriškojo gyvenimo supratimu arba bent yra jaučiami šiame gyvenime kaip kažkas neaišku ir svetima, kaip kažkas nelogiška ir fantastiška. Labai ilgai šitie bruožai ir šitos žymės buvo nepastebėtos. Vyriškoji dvasia nesugebėjo suprasti šių keistų liekanų, o tuo labiau nemokėjo jų išaiškinti. Tik dar visai neseniai, tik prieš keletą dešimčių metų atkreiptas rimtesnis dėmesys į šiuos keistus ženklus, pradėta jie rimtai tyrinėti ir rasta, kad tai yra buvusios *kitokios* kultūros likučiai ir reminiscencijos. Tokiu būdu atsirado matriarchato problema.

Biblija yra seniausia turima žmonijos knyga. Ir šitoje jau knygoje esama savotiškų pėdsakų ir savotiškų aliuzijų, kurios dabartinės vyriškosios kultūros šviesoje yra nesuprantamos ir neišaiškinamos. Jau Genezės antrame skyriuje Adomas, paregėjęs jam Dievo sukurtą padėjėją, pastebi, kad tai esanti iš jo kaulo ir „todėlei žmogus paliks savo tėvą ir motiną ir glausis prie savo moters" *(2,24)*. Šitas posakis yra visiškai tamsus, jeigu į jį žiūrėsime pro dabartinės vedybų tvarkos akinius. Juk dabar ne vyras palieka savo tėvą ir motiną, vadinasi, savo namus, bet moteris. Ji išeina iš savo šeimos, nuo savo tėvų, eina į vyro šeimą ir pasidaro jo namų nariu. Ne veltui tad, kaip pastebi *K. F. Wolffas*, kai kurie vėlesni rašytojai šią vietą norėjo apkreipti aiškindami, kad kaip tik moteris paliks savo tėvą ir motiną[2]. Jeigu minėtą posakį aiškinsime dvasine prasme, turėdami galvoje tą ankštą jungtį, kuri įvyksta tarp vyro ir moters, galėsime teisėtai iškelti klausimą, kodėl Genezėje ypatingai pabrėžiamas vyro susijimas su moterimi, o ne moters su vyru ir ne abiejų vienodai. Reikalas glaustis, vadinasi, ieškoti paramos, sustiprinimo, pagalbos moteriai yra daug aktualesnis negu vyrui. Dvasiškai bendrauti ir vienas antrą papildyti jie turi abu. Dvasiškai vienas antram priklausyti ir tuo būdu palikti savo tėvą ir motiną taip pat yra abiejų pareiga. Kam tad čia pabrėžiamas ypatingas vy-

[2] Plg. Das Mutterrecht. Sein Wesen und sein Schriftum // Natur und Kultur, 221 p., 1934.

ro prisišliejimas prie moters? Šita Šventraščio vieta mūsų santvarkoje yra mažų mažiausiai neaiški.

Dar painesnė yra kita tos pačios Genezės vieta, kurioje kalbama apie Jokūbo tarnavimą Labanui. Jokūbas, atvykęs pas Labaną ir prie šulinio pamatęs jaunąją Labano dukterį Rachelę, pamilo ją ir prašė Labaną leisti ją vesti. „Jokūbas tarė: „Aš tau tarnausiu už tavo jaunesniąją dukterį Rachelę septynerius metus"" *(Pr 29, 18)*. Kai po septynerių metų vestuvių naktį Labanas įleido pas Jokūbą savo vyresniąją, bet negražesniąją dukterį Liją ir kai dėl šios apgaulės Jokūbas protestavo, Labanas jam atsakė: „Aš tau duosiu taipogi aną už darbą, kuriuo man turėsi tarnauti dar kitus septynerius metus" *(Pr 29, 27)*. Jokūbas sutiko ir tarnavo. Dabartinėje santvarkoje ir pačioje žydų tautoje, kiek siekia jos istorija, tokio papročio nebūta. Vyras sau žmoną nusipirkdavo, pasivogdavo, laimėdavo narsumu ar meile. Bet kad jis tarnautų moters tėvams, pasilikdamas jų namuose net ištisus keturiolika metų, tokio papročio patriarchatinėje kultūroje nėra ir nebuvo. Todėl reikia sutikti, kad šita Šventraščio vieta mums nurodo į tokius laikus, kada vedybiniai papročiai buvo kitokie, kada galbūt net visa visuomeninė santvarka buvo pagrįsta kitokiais santykiais. Šitoji Biblijos vieta nesunku susieti su pirmąja, kad vyras palieka savo tėvą ir motiną. Tarnavimas moters tėvams pasiliekant jų namuose kaip tik ir yra toks, tegul ir laikinis, savo tėvų ir savo namų palikimas. Šitos dvi vietos papildo ir paaiškina viena antrą. Bet abi jos yra neišaiškinamos dabartinės santvarkos — šeimoje ir visuomenėje — principais.

Taip pat yra charakteringa ir toji Išminties knygos vieta, kurioje kalbama apie pavyzdingą moterį, kuri „apžiūri dirvą ir ją perka; savo rankų pelnu ji įveisia vynuogyną". Tuo tarpu apie tokias moteris yra sakoma, kad „jos vyras garbingas vartuose, kai sėdi su šalies vyresniaisiais" (plg. *31*). Čia aiškiai nurodoma, kad moteris pati dirba arba bent rūpinasi žemės dirbimu ir augmenų (vynuogių) kultivavimu, tuo tarpu vyras yra išėjęs iš namų ir atsidėjęs visuomeniniams reikalams. Viena šita vieta būtų galima išaiškinti alegoriškai, tuo labiau kad ji yra paimta ne iš istorinių Šventraščio knygų. Bet ryšium su kitomis minėtomis vietomis ji įgyja gilesnės prasmės. Ji nurodo, kad moteris yra turėjusi ryšio su žemės darbu ir augmenų auginimu. Ji papildo minėtas vietas ir vis labiau duoda mums pagrindo nujausti, kad Biblijoje esama aliuzijų ir reminiscencijų, nu-

rodančių buvusią kitokią kultūrą ir kitokią tvarką, negu yra dabar ir negu mes galime susekti iš istorinių šaltinių.

Jeigu nuo Šventraščio pereisime prie profaninių šaltinių, juose taip pat rasime nemaža savotiškų kitokios kultūros pėdsakų. Šitie pėdsakai kaip tik ir pastūmėjo *Bachofeną* jo keliu. Herodotas, pavyzdžiui, rašė apie likus, kad jų pavardės esančios gautos ne iš tėvo, bet iš motinos, kad jei moteris išteka už vergo, jos vaikai yra pilnateisiai, bet jei vyras veda vergę, vaikai yra vergai. Vadinasi, likai visuomeninę santvarką grindę ne vyro, bet moters pirmenybe. *Nikolajus Damaskietis* apie tuos pačius likus pastebi, kad jie moteris labiau gerbia negu vyrus, kad turtai yra paveldimi ne sūnų, bet dukterų. *Heraklidas Pontietis* taip pat pastebi, kad likai neturi įstatymų, bet tik papročius, ir kad jau nuo neatmenamų laikų juos valdo moterys[3]. Vis tai yra nurodymai, kad šalia vyriškosios kultūros kažkokiais laikais yra buvusi ir moteriškoji kultūra, kurioje moters vaidmuo buvęs didesnis negu dabar ir kurioje gyvenimas buvęs tvarkomas moters primato principu.

Šitie savotiški pėdsakai ir reminiscencijos kaip tik ir atkreipė Bachofeno dėmesį. Būdamas gerai susipažinęs su antikinės graikų ir romėnų senovės raštais ir mitologija, jis nesunkiai galėjo surinkti charakteringus šiuo atžvilgiu tekstus, juos sugretinti, padaryti iš jų išvadas ir sukurti teoriją. Taip gimė jo veikalas „Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur" (Stuttgart, 1861). Taip atsirado ir matriarchato problema. Bachofenas buvo pirmutinis, kuris atrado buvusią matriarchatinę kultūrą. Būdamas gilios intuicijos žmogus, „šviesregys ir filosofas", kaip jį yra pavadinęs sir *Galahadas*, Bachofenas prasiskverbė pro dabartinės vyriškosios kultūros lukštą ir įstengė suvokti, kad po juo esama kitokios kultūros principų, moters sukurtų ir didele dalimi moters realizuotų. Bachofeno atradimas kaip tik sutapo su romantikos sąjūdžiu, kuris kreipė žmogaus dvasią į žilą senovę ir kuriam moteriškasis principas, tasai „amžinasis moteriškumas", buvo ypatingai patrauklus. Todėl šitai naujai teorijai išplisti sąlygos buvo gana palankios, tuo labiau kad ir pati teorija ankštai siejosi su evoliucionistine tuo metu viešpatavusia etnologijos mokykla. Bachofenas šiandien yra pralenktas, bet neužmirštas. Prieš dešimtį metų Münchene egzistavo vadina-

[3] Plg. *F. K. Wolff.* Op. cit., 222—223 p.

masis *Bachofeno ratelis*, įsteigtas archeologo *Alfredo Schulerio*, kuriam priklausė tokie žinomi žmonės, kaip Beumleris, Spengleris, Klagesas, Schroeteris, ir kuris naujai išleido pagrindinį Bachofeno veikalą, pavadintą „Der Mythus von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt" (München), su ilga (293 p.) Beumlerio įžanga. Taip pat Bachofeno linkme eina ir Leipzigo filosofas, naujosios pagonybės skelbėjas *Ernstas Bergmannas*, kuris savo veikale „Erkenntnisgeist und Müttergeist. Eine Soziosophie der Geschlechter" (Breslau, 1932), šalia puikios ir kilnios Marijos metafizikos, perša poligamiją.

Bachofeno matriarchatinė teorija remiasi keliomis pagrindinėmis prielaidomis. Visų pirma *matriarchato atsiradimą Bachofenas siejo su pirminio žmogaus palaidumu seksualinėje srityje*. Bachofenui atrodė, kad pirminiame gyvenime bent kiek pastovesnės šeimos nebūta. Lyčių santykiai buvę nesureguliuoti, kiekvienas santykiavęs su kiekviena. Vaikai žinoję savo motinas, bet nežinoję savo tėvų. Tai buvęs, pasak Bachofeno, „Sumpfzeugung", arba promiskuitetas tikra šio žodžio prasme. Kadangi čia moters vaidmuo buvęs ypatingas, todėl, suprantama, moteris ir įgijusi didesnės reikšmės negu vyras, kuris, charakteringu Bergmanno pasakymu, yra „kaip sėkla, kurią vėjas atneša ir vėl nupučia"[4]. Bergmannas vykusiais palyginimais iliustruoja Bachofeno mintį: „Anais ankstyvaisiais žmoniškosios bendruomenės laikais moteris ir motina, klausydama Demetros mosto, turėjo nuosavybės, sėjo grūdus, meldėsi, gimdė ir leido vyrams klajoti ten, kur juos stūmė geidulingas instinktas. Jie ateidavo ir nueidavo, skraidė nuo trobelės prie trobelės, kur sėdėjo motinos, ir bėrė savo sėklas į vagas. Sėkla augo, o sėjėjas jau buvo toli"[5].

Antra Bachofeno prielaida buvo ta, kad *matriarchatinė kultūra buvusi pati pirmoji, per kurią turėjusios pereiti visos tautos*. Bachofenas manė, kad matriarchatas sukūrė žmonijai dvasines vertybes, kaip šeimą, dorovę, papročius, net ir teisę. „Su moterimi yra susijusi pirmoji žmonių giminės kūryba,— sako Bachofenas,— pirmieji žingsniai į dorovę ir į sutvarkytą buvimą, ypatingai pirmasis religinis auklėjimas; su moterimi siejasi bet koks džiaugimasis aukštesniu gėriu. Joje pirmiau negu vyre atbudo išskaistinto buvimo ilgesys, ir ji aukštesniame laipsnyje turi prigimto

[4] Erkenntnisgeist und Muttergeist, 241 p. Breslau, 1932.
[5] Op. cit., 241—242 p.

gabumo šitą buvimą realizuoti. Josios padaras yra visa dorovė, kuri eina po pirmosios barbarybės; josios dovana yra gyvenimas ir visa tai, kas sudaro gyvenimo džiaugsmą; ji pirmutinė pažino gamtos jėgas, ji pirmoji viltimi pergalėjo mirties skausmą"[6].

Trečia Bachofeno prielaida buvo *matriarchato sujungimas su ginekokratija.* Bachofenas manė, kad matriarchatinėje kultūroje gyvenimą tiesioginiu būdu valdžiusi moteris, kad ji buvusi vadė, karžygė, teisėja, baudėja ir įstatymų leidėja. Vyro vaidmuo buvęs antraeilis; jis turėjęs paklusti moteriai, nusilenkti josios valiai ir josios įsakymams. Vyras buvęs tik moters pagalbininkas ir klusnus josios vykdytojas. Visą gyvenimą valdžiusi moteris.

Šiandien modernioji etnologija Bachofeno nuopelnų matriarchatinės kultūros atradime neneigia. Kultūristorinė etnologijos mokykla nustatė, kad *iš tikro matriarchatinė kultūra yra realus faktas.* Tarp pirminių tautų dar ir šiandien esama nemaža tokių, kurių kultūra ir visos gyvenimo institucijos yra apspręstos moteriško, ne vyriško principo. Tokiu būdu pats pagrindinis Bachofeno nujautimas, kad yra buvusi ir kitokia kultūra, buvo tikras. Užtat Bachofeno prielaidos, kurias minėjome, naujosios etnologijos yra išjudintos *visos.* Šiandien jau yra visiškai aišku, kad promiskuiteto idėja buvo evoliucionistinės fantazijos padaras, kuris su pirminio gyvenimo tikrove neturi nieko bendro. Šiandien yra aiškiai įrodyta, kad *pradinė kamieno kultūra, kuri yra laikoma seniausia, turėjo ir tebeturi labai griežtą monogaminę šeimą.* Apie tai jau esame kalbėję anksčiau (Logos, 1936 m., 1 nr., 15—17 p.). Todėl čia šį faktą tik paminime. Taip pat yra išgriauta ir antroji prielaida, kad matriarchatas yra buvęs pirmoji kultūra, per kurią perėjusios visos tautos, ir kad vyriškoji kultūra buvusi vėlesnė. Šiandien jau yra žinoma, kad *pagrindo kultūra matriarchato neturi.* Joje abi lytys yra lygiateisės, ir šeiminis pagrindo kultūros gyvenimas yra kuriamas abiejų lyčių. Matriarchatas todėl yra vėlyvesnė kultūrinio gyvenimo apraiška. Taip pat Bachofenas klydo manydamas, kad per matriarchatą turėjo pereiti visos tautos. Šiandieninė etnologija yra įrodžiusi, kad nei totemistinė, nei nomadinė kultūra matriarchato niekados nėra turėjusios, kad *matriarchatas yra tik vienas iš stambiausių trijų žmonijos kelių.* Žymiai susilpninta yra galop trečioji prielaida, kad

[6] Das Mutterrecht, XVII p. Stuttgart, 1861.

matriarchatas yra buvęs ginekokratija. Tiesa, šiandieninė etnologija, kaip matysime vėliau, neneigia, kad matriarchatinėje kultūroje esama palankių ginekokratijai elementų. Vis dėlto matriarchatinės tautos retai kuri yra pergyvenusi ginekokratiją. Ginekokratija yra retas reiškinys žmonijos kultūroje. Daug yra tautų, kur matriarchatas yra išsivystęs ne į moters valdymą, bet į moters pažeminimą ir pavergimą.

Vadinasi, moderninė etnologija, patvirtinusi patį matriarchatinės kultūros buvimo faktą, jau kitaip šią kultūrą aiškina negu Bachofenas ir po jo *Morganas* bei kiti evoliucionistai. Naujasis kultūristorinis etnologijos metodas matriarchatinės kultūros problemai davė labai daug medžiagos, pagrindė kai kuriuos romantikų spėjimus, kai kuriuos pataisė, kai kuriuos visiškai paneigė. Visa problema naujosios etnologijos šviesoje pasidarė ryškesnė ir reljefingesnė negu buvo Bachofeno laikais. Šiandien jau nebegalima sakyti, kad kultūrinis žmonijos išsivystymas persilaužia iš vyriškojo prado į moteriškąjį, bet greičiau kad šitas išsivystymas reiškiasi ir moteriškuoju, ir vyriškuoju būdu, kad moteriškoji kultūra klesti gretimais su vyriškąja ir kad abi jos aukštoje kultūroje susijungia, nudažydamos šią kultūrą labai savotiškai ir labai supainiodamos konkretų jos vaizdą. Lyčių priešingybė, išskyrusi *kamieno kultūrą*, *pasidaro nepaprastai* vaisinga aukštojoje kultūroje. Vieno arba antro prado persvara įvairiais amžiais įvairiose tautose ir įvairiose srityse padaro šią kultūrą visados gyvą, judrią ir pažangią. Pažindami vyriškojo ir moteriškojo prado sukurtas pirmines kultūras, mes tuo pačiu įgyjame nuovokos ir apie aukštosios kultūros sudedamuosius elementus bei jų priklausomumą vienam arba antram pradui. Bachofeno atradimas šiuo atžvilgiu turi didelės reikšmės. Naujoji etnologija šį išradimą išryškino ir davė medžiagos jam paaiškinti.

b. Problemos išryškėjimas

Matriarchatinė kultūra sudaro atskirą kultūros ciklą šalia totemistinio ir nomadinio kultūros ciklų. Kitaip sakant, *matriarchatinė kultūra yra savotiška gyvenimo visuma, apimanti tiek dvasinę, tiek materialinę gyvenimo pusę*, nes kultūros ciklas, kaip buvo minėta dar šios studijos įvade (Logos, 1936 m., 1 nr., 6 p.), nėra tiktai

ta ar kita sritis, bet visa kultūrinė visuma. Todėl teisingai *R. Thurnwaldas* sako, kad „matriarchatu yra suprantama papročių ir tradicijų sistema, kurios pagrindan yra padėtas kilmės apskaičiavimas motinos linijoje"[7]. Ryšys su motina čia yra ypatingai pabrėžiamas, ir jis sudaro išviršinį šios kultūros ženklą.

Šitas ženklas mus veda į gilesnį matriarchatinės kultūros supratimą. Matriarchatinė kultūra nėra tiktai gryno fiziologinio ryšio su motina pabrėžimas. Tai yra ištisa dvasios kryptis ir savotiška kultūrinės kūrybos srovė, kuri yra valdoma moteriškojo principo. Ryšys su motina ir savo kilmės bei vardo siejimas su motinos kilme bei vardu yra tiktai simbolis ano principinio moteriškumo, kuris valdo visą šią kultūrą. Dėl to Thurnwaldas pastebi, kad „labai galimas daiktas, jog matriarchatą reikia suprasti kaip rezultatą viso moteriškojo veikimo"[8]. Maždaug tą patį teigia ir *W. Schmidtas* sakydamas, kad „matriarchatas yra per didelis moteriškojo elemento pabrėžimas žmonių bendruomenėje"[9]. Kaip totemistinės kultūros ciklas yra vyriškosios kūrybos padaras, taip matriarchatinis ciklas yra kilęs dėl moteriškosios kūrybos susitelkimo į vieną gyvenimo visumą. Dėl tam tikrų priežasčių, apie kurias netrukus kalbėsime, moteris sugebėjo savo veikimu apimti visą gyvenimą, sugebėjo įspausti jam savo dvasios bruožų, sugebėjo jį sutvarkyti pagal savo prigimties polinkius, tuo būdu ji sukūrė skirtingą gyvenimą nuo to, kuris buvo vieno tik vyro arba abiejų lyčių padaras. Tuo būdu ji sukūrė matriarchatą. *Matriarchatinė kultūra yra moteriškoji kultūra, moteriškoji ta prasme, kad ji yra sukurta pagal moters išvidinio ir išorinio gyvenimo principus.*

Jau šita matriarchatinės kultūros sąvoka mums leidžia nujausti, kad matriarchatas yra ne tas pat, kas ir ginekokratija, kaip manė Bachofenas. Kalbėdami apie matriarchatinės kultūros šeimą matysime, kad čia dalyvauja ir vyras, kad vyro vaidmuo matriarchatinėje kultūroje yra anaiptol ne paskutinis. Tik čia vyras veikia pagal moteriškojo principo nurodymus. Ir kaip išviršinis ženklas, kad vyras čia realizuoja moteriškąją dvasią, matriarchatinė kultūra renkasi *vyrą — brolį*, ne vyrą — tėvą, vadinasi,

---

[7] Reallexikon der Vorgeschichte, VIII, 361 p.
[8] Op. cit., 362 p.
[9] Voelker und Kulturen, III, 289 p. Regensburg, 1924.

vyrą vieno kraujo su moterimi. Vyras kaip žmonos vyras ir vaikų tėvas matriarchatinėje kultūroje neturi reikšmės. Čia veikia vyras kaip moters brolis ir vaikų dėdė. Vadinasi, vyriškas veikimas čia eina ankštoje priklausomybėje nuo moteriškojo principo. Bet šitas faktas dar anaiptol nerodo, kad vyras matriarchatinėje kultūroje būtinai būtų pavergtas, kaip kad tolimesnėje kultūroje yra pavergta moteris. Pradiniame matriarchate vyro veikimas yra didelės reikšmės, ir moterys tiesioginiu būdu visuomeniniuose dalykuose nedalyvauja. Juos jos paveda tvarkyti savo broliams. Ginekokratija yra išsivysčiusi tik žymiai vėliau ir tik retose primityviose tautose. Todėl matriarchatinė kultūra su ginekokratija siejasi ne iš esmės, o tuo labiau ginekokratija nesudaro matriarchato esmės. Matriarchatas yra daugiau dvasinė žmogaus gyvenimo kryptis. *Tai yra pasaulėžiūra, o ne pasaulėvalda.*

Kokios priežastys pagimdė matriarchatą? Kas padarė, kad tam tikra pirminių tautų grupė pasekė moteriškosios dvasios principais, atsiskirdamos nuo pagrindo kultūros maždaug sintetinio gyvenimo ir nuo totemistinės kultūros, kurioje vyravo tiktai vyriškasis principas? Nemaža etnologų matriarchato klimės ieško ekonominiame pirminės kultūros gyvenime. Pirmas šią mintį yra iškėlęs *E. Grosse* savo veikale „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft" (1896). Ten jis nurodė, kad pradėdama dirbti žemę (Hackbau), moteris tapusi reikšmingesnė ir tuo būdu įgijusi daugiau galios negu vyras savo medžiokle arba žvejyba. Žemė tapusi moters nuosavybe, visos šeimos mitybos šaltiniu, tuo pačiu ir moteris virtusi gyvenimo centru ir šio gyvenimo formuotoja. Šią mintį palaiko ir mūsų dienų etnologai, kaip R. Thurnwaldas[10], W. Schmidtas[11], W. Koppersas[12], Fr. Kernas[13] ir kiti.

Vis dėlto šitoji ekonominė priežastis yra daugiau tiktai akstinas arba proga matriarchatui atsirasti negu tikroji jo priežastis. Tikrosios priežasties mums tenka ieškoti žmogaus dvasios viduje. Pati žmogaus dvasia padarė, kad kai kurių pirminių tautų kultūra nuėjo matriarchatine linkme. Tiesa, ekonominės sąlygos galėjo šitą dvasios diferenciaciją paskatinti ir palengvinti bei pagreitinti. Bet šitos išviršinės sąlygos negalėjo būti dva-

[10] Plg. Reallexikon der Vorgeschichte, VIII, 364 p.
[11] Voelker und Kulturen, III, 264 p.
[12] Voelker und Kulturen, III, 546 p.
[13] Plg. Archiv für Kulturgeschichte, 174 p., 1932.

sios apsprendėjos moteriškąja linkme. Šitas apsprendimas jau glūdėjo pirminio žmogaus dvasios viduje. Jau pačioje pagrindo kultūroje mes randame lyčių diferenciacijos ženklų. Pats darbas buvo padalintas tarp lyčių tuo būdu, kad vyras medžiojo gyvulius, o moteris rinko augmenis. Jau šitame darbo pasidalinime žymu lyčių pradinis skilimas, kuris vėliau kaip tik ir išsivystė atskiromis kultūromis. Taip pat pagrindo kultūroje, kaip liudija R. Thurnwaldas[14], pastebėtas faktas, kad paveldėjimas pirminio turto yra susijęs su šito turto funkcijomis: sūnūs paveldi tėvo įrankius, kuriais jis medžiojo arba gaudė žuvis, o mergaitės paveldi motinos įrankius, kuriais ji gamino valgį ir rinko augmenis. Vadinasi, ir paveldėjimo principai, kurie vėliau išsivystė į paveldėjimą tiktai sūnaus arba tiktai dukters, jau užuomazgoje žymu pačioje pradinėje kultūroje. Net ir patys pirminės pagrindo kultūros atskiri tipai jau yra pasidavę vieno arba antro įtakai. Tasmanoidų, arba ašmeninė, kultūra (Klingenkultur) yra daugiau apspręsta vyriškojo principo. Tuo tarpu australoidų, arba pleištinėje, kultūroje (Faustkeilkultur) yra daugiau žymu moteriškos dvasios įtakos. Šitie dalykai rodo, kad *matriarchatinė kultūra yra pirminės lyčių diferenciacijos tolimesnis išsivystymas*, kad čia susiformavo tos pirminės moteriškosios užuomazgos, kurios jau reiškėsi nuo pat žmonijos gyvenimo pradžios. R. Thurnwaldas teisingai kalba apie „ambivalentines normas medžiotojų ir rankiotojų tautose"[15], ir šitos normos savo išsivystyme moteriškojoje linijoje kaip tik sukūrė matriarchatą.

Matriarchato išsivystyme W. Schmidtas yra suradęs ketvertą pagrindinių tarpsnių, kuriuos charakterizuoja vedybinės formos, apsprendžiančios vyro ir moters santykius ir tuo pačiu matriarchatinės kultūros pobūdį, būtent: 1) vyras lanko moterį jos namuose, 2) vyras atiteka į moters namus, 3) vyras kurį laiką gyvena ir dirba moters namuose, 4) vyras nusiperka moterį į savo namus[16].

Pirmasis tarpsnis yra tarsi perėjimas iš pirminės pagrindo kultūros į matriarchatinę kultūrą. Moteris čia jau yra įgijusi galios ir reikšmės. Bet šitoji jos galia dar nėra tinkamai išsiplėtusi. Ji dar nėra sujungusi gyvenimo

---

[14] Reallexikon der Vorgeschichte, VIII, 363 p.
[15] Reallexikon der Vorgeschichte, VIII, 363 p.
[16] Plg. Voelker und Kulturen, III, 267—272.

į vieną visumą. Todėl vyras dar tebegyvena savą gyvenimą. Kaip šito dar tebesančio savarankiškumo ženklan, jis neįeina į moters šeimą, bet lanko savo žmoną josios namuose. Tokiu būdu, kaip pastebi W. Schmidtas, „vedybomis čia nėra sukuriamas tikras šeimos gyvenimas; vyras dažniau ar rečiau lanko žmoną jos tėvų namuose, jis yra ten tik svečias"[17]. Vyro ir moters gyvenimas čia eina paraleliai, dar nesusiliedamas į vieną.

Antrame tarpsnyje vyras jau visiškai atiteka į moters namus ir į jos šeimą. Šiuo metu matriarchatinė kultūra pasiekia savo žydėjimą. Moteris čia jau yra įgijusi visiškos galios, kai kur išaugusios net ligi ginekokratijos, jau apvaldžiusi visą gyvenimą, jį persunkia savos dvasios reikalavimais. Ji todėl ir vyrą įima į savo šeimą ir į savo giminę. Vyras palieka savo tėvą ir savo motiną ir glaudžiasi prie savo moters. Šiame tarpsnyje matriarchate vyrauja griežta monogamija ir taip pat griežtai saugojama moterystės ištikimybė. Vyras negali turėti jokių kitų žmonų ar gulovių. Jeigu, pavyzdžiui, Asame vyras esti pagaunamas svetimoteriaujant, jo motina turi sumokėti nukentėjusiai žmonai 60 rupijų. Nesumokėjus vyras parduodamas vergijon[18]. Tai yra tasai tarpsnis, kurio reminiscencijos glūdi anksčiau minėtuose Adomo žodžiuose, kad vyras dėl savo moters paliks tėvą ir motiną. Matriarchatinės kultūros šviesoje ši Genezės vieta pasidaro visiškai aiški.

Trečiame tarpsnyje prasideda matriarchatinės kultūros smukimas. Vyras čia jau pamažu išsivaduoja iš moters primato, ir kaip ženklą šio išsivadavimo jis renkasi tiktai laikiną tarnybą žmonos tėvų namuose. Šiame tarpsnyje vyras atiteka į žmonos šeimą tik keletui metų, tik tam tikram laikui. Per šį laiką jis dirba žmonos šeimai ir žmonos šeimoje, savo darbu tarsi nupirkdamas sau žmoną. Pasibaigus skirtam laikui, jis pasiima žmoną į savo namus. Pasitaiko tautų, kuriose darbas žmonos šeimoje reikalaujamas dar ir prieš jungtuves. Tai yra tasai matriarchatinės kultūros tarpsnis, kuris minimas Labano ir Jokūbo santykiuose. Čia vėl mums paaiškėja minėtos vietos prasmė.

Ketvirtajame tarpsnyje vyro darbas žmonos šeimoje esti pakeičiamas tam tikru užmokesčiu. Vadinasi, čia žmo-

[17] Plg. W. *Schmidt*. Op. cit., 267 p.
[18] Op. cit., 267 p.

na yra nusiperkama, ir tuoj po jungtuvių ji vyksta į vyro namus. Josios gyvenimas vyro šeimoje pasidaro gana sunkus. Tiesa, *formaliai* josios galia dar tebeegzistuoja. Paveldėjimas, vaikų vardai dar yra tvarkomi pagal motinos liniją. Bet *faktiškai* moteris jau virsta vyro tarnaite ir net verge. Vyras pradeda į moterį čia žiūrėti kaip į savą daiktą, kurį jis nusipirko, kuris turi jam dirbti ir būti naudingas bei vaisingas. Tokiu būdu moteris esti pavergiama ir paverčiama darbiniu gyvuliu. Matriarchatas virsta moterų vergija.

Per šitokius tad tarpsnius pereina matriarchato išsivystymas. Šiuo metu etnologija konstatuoja visus tarpsnius, nes visi jie pasitaiko pirminių tautų gyvenime. Jų eilė rodo, kad matriarchatas savo viduje turi tendencijos išsigimti į moters pažeminimą ir pavergimą. Be abejo, šiam išsigimimui pagreitinti prisideda išviršiniai akstinai, ypatingai matriarchatinės kultūros susidūrimas su totemistine kultūra, kurioj moteris yra pažeminta ir nustumta į antrąją vietą. Bet ir pats vienašališkas moteriškojo principo pabrėžimas visame gyvenime nepasilieka be psichologinės reakcijos iš vyro pusės. Vyras, būdamas aktingesnis, sugeba surasti tokių formų, kurios faktiškai paraližuoja moters galią (slaptosios vyrų sąjungos), o tolimesnėje eigoje ir visiškai ją panaikina. Reakciniame veikime laimėjęs vyras keršija moteriai, tegul ir nesąmoningai, josios pavergimu ir pažeminimu. Jis ją perka kaip kokį daiktą ir elgiasi su ja kaip su preke.

Matriarchatines kulturos atsiradimo vieta, *O. Menghino* liudijimu, yra „tropiškoji Pietų Azija"[19]. Iš jos jau paskutiniais ledmečio amžiais pradėjo plisti matriarchatinė kultūra po visą Azijos žemyną. Bet tikras matriarchatinės kultūros keliavimas prasidėjo tiktai pasibaigus ledmečiui. Menghinas matriarchatinės kultūros etnologišką ciklą sieja su priešistorine pleištine kultūra (Faustkeilkultur), kas rodo, kad iš tikro šitoji kultūra buvo labai išplitusi, kad matriarchatinės tautos yra ilgai ir toli keliavusios. Matriarchatinė kultūra yra labai ekspansyvi. Bet šitoji ekspansija, kaip gražiai pastebi *W. Moockas*, yra „ne drąsi nuotykių ieškotojų ir klajoklių ekspansija, bet ramus, lėtas, dėl to tikras išsiplatinimas dėl žmonių pertekliaus spaudimo"[20]. Matriarchatinės tautos labai vis-

[19] Weltgeschichte der Steinzeit, 604 p. Wien, 1931.
[20] Afbau der Kulturen, 61 p. Paderborn, 1937.

lios, todėl, būdamos sėslios, jos tuojau pajunta didelio prieauglio rezultatus ir esti verčiamos keltis iš vienos vietos į kitą.

Du keliai vedė matriarchatinę kultūrą iš josios gimtosios šalies. Vienas ėjo į Afriką ir per ją į Europą, antras į Indiją, Malajų salyną, Australiją ir Ameriką. Pirmoji matriarchatinės kultūros banga apėmė Afriką, susitelkusi centrinėje Afrikoje. Europoje ji susimetė šiaurės srityje. Čia ji sudarė pagrindus indoeuropiečių kultūrai. Antroji banga keliavo į tolimus Rytus ir per juos į tolimus Vakarus. Afrikoje matriarchatinės tautos buvo nustelbtos totemistinių tautų. Azijoje ir Europoje jos tapo nomadinių tautų grobiu. Bet charakteringa, kad *aukštoji kultūra yra prasidėjusi derlingų upių* (Tigro, Eufrato, Nilo) *slėniuose, kurie kaip tik buvo apgyvendinti matriarchatinių žemdirbių tautų.* Čia jas nukariavo klajoklės tautos, susimaišė su matriarchatinėmis ir davė pradžią aukštajai kultūrai. Atrodo, kad *nomadinės kultūros mišinys su matriarchatine yra laimingiausias.* Afrikoje aukštoji kultūra nekilo.

2. *Matriarchatinės kultūros materialiniai bruožai*

Matriarchatinė kultūra priklauso kamieno kultūros tipui, kuris materialinėje srityje jau yra padaręs didelę pažangą, palyginus jį su pagrindo kultūros materialiniais laimėjimais. Čia žmogus jau yra pergalėjęs savo vaikišką santykį su gamta. Čia jis yra tapęs savotišku gamtos broliu. Todėl gamtos formavimas čia yra vykdomas jau žymiai labiau negu kamieno kultūroje. Patekus matriarchatinei kultūrai moteriškojo principo persvaron, šitas gamtos formavimas pradėjo reikštis labai intensyviai, nes moteris pačia savo prigimtimi yra linkusi formuoti, linkusi ugdyti, linkusi pagelbėti prigimčiai ir ją kultivuoti. Tiesa, moters formavimas yra kitoks negu vyro. Vis dėlto tai yra *formavimas* tikra šio žodžio prasme. Ir šiuo atžvilgiu matriarchatinė kultūra stovi žymiai aukščiau už pirminę pagrindo kultūrą.

a. Ūkis

Pagrindinė matriarchatinės kultūros ūkio forma yra *žemės darbas* ir augmenų auginimas. Kiek pradinėje pagrindo kultūroje moteris augmenis tik *rinko,* pasilik-

dama pasisavinamajame ūkio tarpsnyje, tiek matriarchatinėje kultūroje moteris pradėjo augmenis *auginti*, ir šiam reikalui ji pradėjo dirbti žemę. Ji greitai patyrė, kad žemė geriau ugdo reikalingų maistui gėrybių, kai yra įdirbta, negu tada, kai ji yra palikta viena sau. Todėl sodindama ir globodama augmenis, moteris sykiu pradėjo kultivuoti žemę, atidarydama žmonijos išsivystimui visiškai naujų perspektyvų. *Matriarchatinėje kultūroje mes pirmą sykį žmonijos istorijoje sutinkame vadinamąjį produkuojantį ūkį* (erzeugende Wirtschaft), kurio neturėjo nei pradinė kultūra, nei kiti kamieno kultūros ciklai. Totemistinės kultūros pagrindinė ūkio forma buvo medžioklė, vadinasi, tas pats pasisavinamasis ūkis, tik aukštesniu organizuotu pavidalu. Nomadinės kultūros ūkio forma buvo gyvulių auginimas. Tiesa, čia žmogus jau daugiau parodė savos iniciatyvos. Vis dėlto jis čia dar nieko neformavo, nes gyvulių atsiradimas ir jų auginimas buvo grynai gamtinis dalykas. Žmogus tik prižiūrėjo. Tuo tarpu *matriarchatinės kultūros žemės darbe pirmą sykį žmogus formavo gamtos medžiagą ir naudojosi šito formavimo vaisiais*. Tiesa, šitas žemės formavimas, šitoji pirminė agrikultūra buvo dar tolima nuo žemės darbo sumechaninimo, kuris atsirado pradėjus vartoti arklą (Pflugbau). Vis dėlto pirmosios gamtinės medžiagos formavimo užuomazgos čia jau buvo. »Matriarchatas pagrindė produkuojantį ūkį ir išlaisvino žmogų nuo gamtos priklausomybės. Čia jau nebe gamta dengė stalą, o pats žmogus. Jis pats savo triūsu bėrė grūdą į išdirbtą žemę ir savo kaktos prakaite valgė pelnytą duoną.

Šitos pirminės agrikultūros autorė ir svarbiausia veikėja buvo *moteris*. Moteris sukūrė produkuojantį ūkį, moteris išmokė žmoniją žemės darbo, moteris įpratino ištisas tautas į augmeninį maistą. Vėliau, kalbėdami apie matriarchatinės kultūros pagrindą, mes matysime, koks yra išvidinis ryšys tarp moters prigimties ir žemės darbo, specialiai augmenų auginimo. Šiuo tarpu mes tik konstatuojame, kad šito darbo autorė buvo moteris. Vyro vaidmuo matriarchatinėje agrikultūroje buvo tik antraeilis. Išskyrus pačius sunkiuosius darbus, žemę kultivavo pati moteris.

Moteris todėl pagrindė žemės nuosavybę ir tapo pirmąja žemės savininke. Reikia pastebėti, kad žemės nuosavybės pradinėje kultūroje nebuvo jau tik dėl to, kad žemė kaip tokia šiame tarpsnyje neturėjo jokios vertės.

Pradiniam žmogui buvo vertingi gyvuliai, buvo vertingi augmenys, bet žemė *kaip tokia* buvo nevertinga, nes jis nemokėjo iš jos turėti kokios nors naudos. Dėl to ir žemės nuosavybės nebuvo, nes niekam nebuvo intereso ją pasisavinti. Visai kitaip pasidarė matriarchatinėje kultūroje. Moters įdirbta žemė jau įgijo tam tikros vertės. Ji jau buvo pranašesnė už laukinę žemę. Ja susidomėjimas jau buvo atsiradęs, nes kultivuotoje žemėje augmenys geriau tarpo negu nekultivuotoje. Matriarchatinėje kultūroje žemė pasidarė vertinga ir tuo pačiu tapo nuosavybės objektu.

Kas turėjo būti šitos nuosavybės subjektu? Kam turėjo priklausyti šita įdirbta žemė? Aišku, josios įdirbėjai — moteriai. Pirminėje kultūroje visais laikais buvo gyvas pagrindinis nuosavybės principas, kad *daiktas yra to, kuris jį pagamino arba apdirbo.* Kadangi žemės kultivavimas buvo moters teisė ir garbė, todėl ir kultivuota žemė visai natūraliai pasidarė moters nuosavybė. Vyras iš šitos nuosavybės buvo išskirtas, nes jis žemę dirbo tik pripuolamais atvejais. Tokiu būdu buvo padėti pagrindai individualinei žemės nuosavybei, pagrįstai darbo titulu.

Sykiu su žemės nuosavybe matriarchatinėje kultūroje atsirado ir sėslumas. Žemės darbas jau pačia savo esme reikalauja pastovios gyvenamosios vietos. Vienoks ar kitoks nomadizmas su agrikultūra yra nesuderinamas. Štai kodėl *matriarchatininkės tautos esmingai yra sėslios tautos.* Jos yra ankštai suaugusios su žeme, su gyvenamąja vieta, su tėviške. Tiesa, sėslūs yra ir totemistai. Bet matriarchatinis sėslumas yra visai kitokio pobūdžio. Matriarchatinis sėslumas yra žemdirbio — kaimiečio sėslumas. Totemistinis sėslumas yra amatininko — miestiečio sėslumas. Matriarchatinės tautos yra sėslios dėl to, kad jos yra susijusios su žeme kaip su savo gyvenimo atrama ir mitybos šaltiniu. Totemistinės tautos yra sėslios dėl to, kad jos yra susijusios su tam tikru erdvės gabalu, kuriame jos veikia. Matriarchatininkai yra susiję su žeme. Totemistai yra susiję su erdve. Todėl totemistų sėslumas yra tiktai reliatyvus: jie juda tam tikrame erdvės plote, medžiodami gyvulius ir versdamiesi amatais bei pramone. Tuo tarpu matriarchatininkų sėslumas yra daugiau visiškas: jie rymo ant žemės. Jų veikimo vieta yra ne erdvės, bet žemės plotas, kurį jie įdirba ir kultivuoja. Todėl kiek totemistinė kultūra buvo

miestinio gyvenimo pagrindėja, tiek matriarchatinė kultūra davė pradžią kaiminiam gyvenimo tipui. Kad šitas tipas yra tiesiog išaugęs iš moteriškojo principo, mes matysime nagrinėdami matriarchatinės kultūros pagrindus.

Matriarchatiniame ūkyje yra išlikęs pirminis *šeiminis ekonominės kultūros charakteris.* „Egzogaminis motinos teisės ūkinis veikimas,— sako *W. Koppersas,*— iš esmės yra orientuotas šeimiškai"[21] Kaip pagrindo kultūroje šeima buvo vienetas, kuris ukiškai dirbo ir kuris sudarė šito darbo tikslą, taip lygiai pasiliko ir matriarchatinėje kultūroje, su tuo tik skirtumu, kad pagrindo kultūroje ūkio veikėjai buvo abi lytys, tuo tarpu matriarchatinėje kultūroje ūkiniame veikime persvarą įgijo moteris. Bet šita moteris čia dirbo ne sau individualiai, o visai šeimai. *Matriarchatinis ūkis yra šeiminis ūkis.* Totemistinėje kultūroje šitas pradinis ūkio pobūdis buvo paliktas: totemistinis ūkis buvo daugiau giminės ūkis. Jame dalyvavo ne tiek atskira šeima kaip vienetas, kiek visa giminė arba bent didelė jos dalis šeimų sambūrio pavidalu.

Trys yra priežastys, kurios matriarchatinėje kultūroje išlaikė šeiminį ūkio pobūdį: 1) pačių svarbiausių veikėjų nusiteikimas, 2) pats pagrindinis ūkinis veikimas ir 3) pagrindinio mitybos produkto ypatybės.

Totemistinėje kultūroje ūkis pasidarė gimininis dėl to, kad jis visų pirma buvo kuriamas vyro. Vyras, kaip jau buvo sakyta nagrinėjant totemistinės kultūros pagrindus, eina iš namų į pasaulį. Jis gyvena visuomeninį gyvenimą. Todėl jo ir ūkis turi visuomeniškumo — pirminėje kultūroje tai reiškia giminiškumo — bruožų. Kai naujaisiais laikais vyras kūrė kapitalistinį ūkį aukštosios kultūros priemonėmis, jis pažangiai ėjo nuo vidurinių amžių namų ūkio per miesto, valstybės ūkį ligi pasaulinio ūkio[22], vadinasi, ligi visiško jo suvisuomeninimo. Pirminėje kultūroje šitoji tendencija apsireiškė gimininiu totemistinio ūkio bruožu. Tuo tarpu matriarchatinėje kultūroje ūkio kūrėja buvo moteris. Moteris yra, kaip matysime vėliau, specialiai namų kūrėja, namų kultūros atstovė. Jos gyvenimo centras yra ne pasaulis, bet namų židinys. Net ir visuomenėje ji veikia naminiu būdu. Todėl ir jos ūkio charakteris negalėjo būti kitoks. Savo ūkinį veikimą ji telkė aplinkui namų židinį, jį sukolektyvi-

[21] Voelker und Kulturen, III, 545 p.

[22] Plg. autoriaus „Socialinis teisingumas", 42—45 p. Kaunas, 1938.

no, bet tiktai šeimos nariams. Pagrindo kultūros šeiminis komunizmas pasiliko ir matriarchatinėje kultūroje. *Matriarchatinis ūkis yra šeiminis dėl to, kad jis yra sukurtas moters.*

Čia taip pat turėjo reikšmės ir pats pagrindinis ūkinis veikimas. Totemistų svarbiausia ūkinio veikimo funkcija buvo medžioklė, jau ne individuali kaip pradinėje kultūroje, bet aukštesnė organizuota medžioklė. Joje dalyvavo ištisa giminė, kaip kolektyvas. Tai buvo didelė pažanga maisto pasirūpinime, palyginus su individualine pagrindo kultūros medžiokle. Bet tai buvo sykiu ir nutolimas nuo šeiminio ūkio. Giminės dalyvavimas ūkiniame veikime ir pačiam ūkiui įspaudė giminės bruožų. Tuo tarpu matriarchatinės kultūros svarbiausia ūkinė funkcija buvo žemės darbas. Žemės darbas savo charakteriu yra individualus. Čia kiekvienas žmogus dirba skyrium. Tai ypač reikia pasakyti apie pirminės kultūros žemės darbą, kuris buvo atliekamas tokiomis primityviomis priemonėmis, kaip kastuvas ir kauptuvas. Dėl to ir pats ūkis pasidarė šeiminis, nes šeima buvo čia didžiausias kolektyvas, kuris šiame ūkyje dalyvavo.

Pagrindinio mitybos produkto ypatybės taip pat turėjo reikšmės. Pagrindinis totemistų valgis buvo *mėsa.* Atogrąžų srityse mėsa turi būti greitai sunaudojama, nes anų amžių žmonės jos nei sūdyti, nei konservuoti nemokėjo. Tuo tarpu organizuota medžioklė mėsos parūpindavo gana dideliais kiekiais, nes totemistai medžiodavo ne tik smulkius gyvulius, bet bendromis jėgomis puldavo net ir dramblius. Reikėdavo tad šitą grobį tuojau sudoroti. Be abejo, atskiras žmogus to padaryti negalėjo. Todėl savaime prie primedžioto grobio atsirasdavo būriai žmonių. Grobio naudojimas buvo atliekamas kolektyviniu būdu. Čia glūdi priežastis to pirminių žmonių įpročio prisivalgyti, kai yra, tiek, kiek tik telpa. Šitas paprotys yra sukurtas pačių pietų krašto aplinkybių. Jis yra kolektyvinio gimininio totemistų ūkio apraiška. Visai kitaip yra matriarchatinėje kultūroje. Matriarchatininkų pagrindinis valgis yra *augmenys.* Mėsos jie vartoja mažai ir retai. W. Koppersas pastebi, kad mėsa matriarchatinėje kultūroje yra vartojama paprastai tik švenčių metu[23]. Kasdieninis valgis yra augmeninis. Augmenys, kurių dažniausiai buvo vartojamos sėklos (ryžiai, maisas, lešiai,

[23] Plg. Voelker und Kulturen, III, 558 p.

pupos, riešutai), net ir atogrąžų kraštuose yra nepalyginamai patvaresni kaip mėsa. Jiems išlaikyti nereikia kokių specialių priemonių. Todėl matriarchatinėje kultūroje nebuvo reikalo, augmenims geriau užderėjus, kviestis kitus ir derlių tuojau naudoti. Jį buvo galima pasidėti ateičiai ir tuo būdu paruošti savo šeimai atsargos. Čia viena šeima galėjo tinkamai apsidirbti su savo mitybos produktais. Todėl giminės dalyvavimas buvo nereikalingas.

Šitie trys dalykai kaip tik ir padarė, kad matriarchatinės kultūros ūkis pasiliko šeiminio pobūdžio. Baigiant reikia pastebėti, kad vegetariška matriarchatininkų virtuvė, kalbant moderniais terminais, buvo priežastis atsirasti šioje kultūroje bjauriam papročiui valgyti nužudytų žmonių kūnus — *kanibalizmas*. Kanibalizmas, W. Kopperso nuomone, yra specifiška matriarchatinės kultūros apraiška. Koppersas ją paaiškina tuo, kad, valgydami nuolatos augmenis, matriarchatininkai per maža vartojo druskos. Iš kitos pusės, retas mėsos vartojimas žadino didelį jos norą. Šitie du dalykai kaip tik ir pastūmėjo matriarchatininkus į kanibalizmą[24]. Kanibalizmas yra susijęs su matriarchatinės kultūros ūkio pobūdžiu ir yra daugiau fiziologinė negu moralinė ar religinė apraiška.

b. Technika

Savo technika matriarchatinė kultūra taip pat yra skirtinga nuo kitų kultūros ciklų, kaip ir savo ūkiu. Šitoji technika, iš vienos pusės, yra pritaikyta prie ekonominio matriarchatininkų gyvenimo, iš kitos — ji yra dvasinio jų nusiteikimo, dvasinės jų gyvenimo linkmės išraiška.

Matriarchatinės kultūros ūkiniai įrankiai svarbiausi yra nusmailinta lazda kastuvo vietoje (Grabstock, la bêche) ir kauptuvas (Hacke, la pioche). Pirmasis įrankis yra vartojamas pradiniame matriarchatinės kultūros išsivystymo laipsnyje, antrasis vėlesniame. Amatų srityje matriarchatinė kultūra yra žymiai atsilikusi nuo totemistinės kultūros. Koppersas sako, kad senojoje matriarchatinėje kultūroje amatų buvimą galima tik labai menkai teužčiuopti[25]. Vis dėlto čia mes randame gerai išsivys-

[24] Plg. op. cit., 559 p.
[25] Plg. op. cit., 560 p.

čiusią pynimo techniką ir puodų žiedimą[26]. Tai yra dvi pagrindinės amatų šakos, kurios charakteringos matriarchatinei kultūrai. Susisiekimo įrankis tose vietose, kur matriarchatinė kultūra prieina prie didesnių upių arba jūros, yra plaustas. Susižinojimui yra vartojamas signalinis būgnas, padarytas ant medžio drevės ištempiant išdžiūvusią odą.

Matriarchatinės kultūros ginklai tarnauja daugiau apsiginti negu pulti. Iš lyg ir puolamųjų svarbiausi yra mėtyklė akmenims ir *buožė*, ypatingai charakteringas matriarchatinio ciklo ginklas. Taip pat matriarchatinei kultūrai priklauso australiečių bumerangos, indėnų tamahauka, kirvis. Visi šitie ginklai yra vadinamieji artimi ginklai (Nahwaffen), nes jais galima pasiekti priešą arba gyvulį, esantį tiktai arti. Tuo matriarchatiniai ginklai skiriasi nuo totemistinių ginklų, kurie yra tolimo atstumo (Fernwaffen). Šitas skirtumas rodo, kad matriarchatinės tautos nebuvo tokios karingos, kaip totemistinės. Jų ginklų charakterį apsprendė ir ūkis, nes, nesant išsivysčiusios medžioklės, tokie dalykai, kaip lankas arba strėlė, pasidaro nereikalingi. Iš grynai apsigynimo ginklų matriarchatinei kultūrai priklauso skydas. Jis taip pat rodo, kad, esant kovai, priešų susirėmimas yra artimas; tai savotiškos grumtynės, o ne šaudymasis iš tolo arba svaidymas ietimis.

Trobesių forma ir jų sąranga taip pat yra charakteringa matriarchatinės kultūros tipui. Visų pirma totemistinės apvalios trobelės čia pasikeičia į keturkampes trobeles. W. Koppersas mano, kad šitokio pobūdžio trobelės yra talpesnės, todėl matriarchatinei kultūrai buvo reikalingesnės, nes matriarchatinė šeima buvo žymiai gausingesnė negu totemistinė. Be to, trobelė tarnavo ir maisto atsargai padėti[27]. Šitos trobelės buvo surikiuotos linijos pavidalu (Reihendorf) iš abiejų gatvės pusių. Tuo matriarchatinis kaimas skyrėsi nuo totemistinio miestelio, kuris buvo krūvos pavidalo (Haufendorf).

Matriarchatinis menas apreiškia išvidinius šitos kultūros palinkimus. Visų pirma *bendriausia jo žymė yra palinkimas stilizuoti*. Kiek totemistinis menas stengiasi kuo tiksliausiai pasekti gamtiniais dalykais, pasidarydamas natūralistiniu menu, tiek matriarchatinis menas eina

[26] Plg. W. *Schmidt*. Voelker und Kulturen, III, 266 p.

[27] Plg. W. *Koppers*. Op. cit., 546 p.

stilizavimo, net schematizavimo linkme, virsdamas simbolinio meno pirmataku. Todėl geometrinės figūros yra mėgiamiausi matriarchatinio žmogaus piešiniai. Su stilizacija siejasi matriarchatinio meno palinkimas į ornamentiką, kurioje augmenų motyvų persvara yra ryški prieš kitus motyvus. Iš kitos pusės, matriarchatinės kultūros menas yra palinkęs į masyvumą. Jame persveria daugiau medžiagos gausumas ir kūrinio dydis negu jo forma. Šiuo atžvilgiu jis turi ryšio su pirmykščiais Indijos kūriniais ir galimas daiktas, kad yra šitų kūrinių įkvėpėjas, nes aukštoji Indijos kultūra yra sukurta ant stipraus matriarchatinio sluoksnio.

Apskritai reikia pastebėti, kad matriarchatinės tautos neturi tokio subtilaus estetinio jausmo, kaip totemistinės. „Augmenų augintojai,— sako *Fr. Kernas,*— nesižavi taip grožiu, kaip totemistai; jie atrodo taip pat mažiau poetiški, jų fantazija yra siauresnė"[28]. Todėl ir visame jų gyvenime jaučiama mažiau estetinio prado. Jų išvaizda yra labiau sudribusi, kūno jie nepuošia ir negražina, drabužiuose spalvų nežymu. Tai yra kaimo žmonės, susiję su žeme, kurios pilkumas ir išdirbto lauko linijos yra žymu jų mene ir estetiniame jų pergyvenime.

3. Matriarchatinės kultūros dvasinės žymės

Dvasiniu atžvilgiu kamieno kultūra, kuriai priklauso ir matriarchatinis kulturos ciklas, yra labai savotiška. Žmogus, čia santykiuodamas su gamta kaip lygus su lygiu, būdamas gamtos brolis, savotišku būdu pataikavo ne tik aplinkos gamtai, bet ir savo paties prigimčiai. Todėl šio meto kultūra, ypatingai dvasinėje srityje, yra *nepaprastai vešlus ir auglus prigimties išsiveržimas.* Tai yra savaiminga kūryba, kuri buvo vedama ne refleksijos, bet instinkto, kuri siekė ne kokio nors išviršinio tikslo, bet buvo išvidinio kūrybiškumo išraiška. Toksai savaimingas prigimties veržimasis teikė žmonijos kultūrai labai daug didelių vertybių. Bet, šalia jų, buvo daug ir neapvaldytos prigimties šposų, vienašališkumų, perdėjimų ir nukrypimų. Šito tarpsnio kultūroje žmogaus prigimtis apsireiškia tokia, kokia ji *yra.* Ji neslėpė nieko, ji su niekuo nesiderino, nes ji dar buvo pati menkai kultivuota. Žmogus kūrė pats iš savęs, to-

[28] Archiv für Kulturgeschichte, 174 p., 1932.

dėl jo kūryba šiuo metu buvo tokia, koks jis pats. Čia mes galime suprasti, kodėl totemistinėje kultūroje vyriškumas išsivystė ligi galo ir kodėl matriarchatinėje kultūroje moteriškasis principas taip pat vienašališkai buvo pabrėžtas. *Matriarchatinė kultūra yra moters kultūra, bet moters nekultivuotos, moters grynos prigimties, kokia ji yra pati viena, be organiškų ryšių su vyriškuoju principu.* Iliuzija būtų matriarchatinę kultūrą laikyti moters kūrybos idealu ir statyti ją pavyzdžiu aukštosios kultūros moterų veikimui. Matriarchatinė kultūra yra savaimingas moteriškos prigimties prasiveržimas su visomis savo šviesiomis pusėmis, bet sykiu ir su savo ydomis.

a. Šeima

Matriarchatinės šeimos struktūra yra gana savotiška. Kaip jau buvo minėta kalbant apie matriarchatinės kultūros išsivystymo tarpsnius, vyras arba tiktai lanko savo žmoną, arba atiteka į jos šeimą, arba dirba jos šeimoje kurį laiką, arba nusiperka žmoną ir parsiveda į savo namus. Šis pastarasis tarpsnis matriarchatui nėra charakteringas, nes jis reiškia paskutinį išsigemančio matriarchato periodą. Visais kitais atvejais moteris pasilieka savo namuose ir savo šeimoje. Jos vardas arba pavardė yra nekeičiama. Vaikai visados esti pavadinami motinos pavarde arba vardu ir pasilieka visais atvejais — net persiskyrimo — motinos šeimoje. Vyras neturi jokios pareigos rūpintis savo žmona arba savo vaikais, nes jie paveldi ne savo tėvo, bet savo dėdės, motinos brolio, turtą. Tėvas dirba ne savo vaikams, bet vaikams savo sesers. Paprastai paveldėjimas tenka vyriausiajai dukteriai. Motinos brolis, arba vaikų dėdė, yra svarbiausias vyriškas asmuo matriarchatinėje šeimoje. Jis saugo savo seserį nuo vyro, jei jis per žiauriai su ja elgiasi, jis keršija už seseriai padarytas skriaudas, jis rūpinasi sesers vaikais, jis atstovauja seserį visuomenėje. Moteris matriarchatinėje kultūroje paprastai pati tiesiog visuomeninių funkcijų nevykdo. Jas vykdyti ji paveda savo broliui. Tuo būdu *matriarchatinė šeima yra grindžiama ne dvasios arba meilės, bet kraujo ryšiais. Kraujo giminystė čia yra svarbesnė už dvasinę vyro ir žmonos jungtį.* Kadangi vaikų ir giminių ryšys su motina yra aiškiausias, todėl motina čia ir turi pirmaeilės reikšmės.

Tėvo vaidmuo matriarchatinėje šeimoje yra gana savotiškas. Visų pirma jo santykiai su žmona yra nenuolati-

niai. Čia jis yra daugiau fizinis vaikų gimdytojas negu jų auklėtojas arba žmonos draugas. Moteris, kaip gražiai yra pastebėjęs W. Schmidtas, čia yra „ne tiek žmona, kiek sesuo ir duktė, priklausoma nuo vyresniojo savo brolio ir nuo motinos"[29]. Ji visados esti apsprendžiama savo giminių, ne vyro. Vyras čia yra tik žmonos svečias, kuris jos gyvenimui ir jos išvidiniam tobulėjimui neturi jokios didesnės reikšmės. Vyro ir moters susijungimas čia tarnauja tiktai kūdikiui. *Kiek totemistinė kultūra moterystėje visų pirma mato aistrų nuraminimą, tiek matriarchatinė kultūra iš moterystės visų pirma laukia kūdikio.* Vyras turi pažadinti naują gyvybę, ir jo pareigos čia baigiasi. Vyras vaikų neauklėja. Jis yra, kaip sako R. Thurnwaldas, „geriausias savo vaikų draugas"[30]. Tėviško autoriteto ir tėviško jausmo išvystyti jis čia negali. Jis yra tiktai gimdytojas, bet ne tėvas. Tėvą čia pakeičia dėdė.

Savotiškai keistas ir sykiu prasmingas matriarchatinės kultūros paprotys yra *kuvados*. Jų esmė yra ta, kad kai moteriai gema kūdikis, tėvas taip pat gula į lovą tarsi negaluodamas, esti moters slaugomas net keletą kartais savaičių. Šitas keistas paprotys yra atkreipęs etnologų dėmesį, nes jo prasmė yra gana tamsi. Be abejo, jis reiškia vyro nusilenkimą moteriškajam principui net tokioje grynai fiziologinėje srityje. W. Schmidtas norėtų kuvadose matyti ginekokratijos apraiškų. Vyras, pasak jo, čia tiek nori būti panašus į moterį, kad net dalyvauja fiziologiniuose jos procesuose, jos skausmuose ir kančiose[31]. Vis dėlto atrodo, kad labiau pagrįstas esąs K. F. Wolffo aiškinimas, pasak kurio kuvados esančios totemistinės arba nomadinės ir matriarchatinės kultūros susidūrimo rezultatas. Matriarchatinė kultūra, susidūrusi su totemistine arba nomadine, pastebėjo, kad ir tėvo linija turi gyvenime reikšmės, kad yra žmonių, kurie savo kilmę skaičiuoja pagal tėvą, ne pagal motiną. Tokiu būdu čia gimė mintis, kad kūdikis priklauso ir tėvui, ne tik motinai, kad jį pagimdo ir tėvas. Bet kadangi šita mintis gimė matriarchatinėje kultūroje, tai jai simbolizuoti ir regimai apreikšti buvo pasirinkta moteriškas gimdymo pavaizdavimas; kūdikis priklauso motinai dėl to, kad jis iš jos gema. Jeigu jis priklauso ir tėvui, tai tėvas taip pat turi pavaizduoti bent simboliškai kūdikio

[29] Op. cit., 219 p.
[30] Reallexikon der Vorgeschichte, VIII, 361 p.
[31] Plg. op. cit., 294—295 p.

gimdymą moterišku būdu. Jis turi gultis į lovą, apsimesti sergančiu, vaitoti, būti slaugomas. Vadinasi, *kuvados yra tėviškumo pareiškimas, pareiškimas, kad tasai gimęs vaikas priklauso ir tėvui, ne tik motinai.* Štai kodėl Wolffas ir sako, kad „vyras, kuris gula į lovą ir elgiasi kaip gimdyvė, nori tuo pasakyti, kad jis tapo tėvu, nori pareikšti, kad naujagimis yra jo pripažįstamas kaip gimęs iš moterystės. Tokiu būdu jis padaro džiaugsmo savo žmonai ir visai josios giminei. Vargas, jei jis taip nesielgtų. Tuomet atsirastų priekaištų, barnių, gal muštynių ir žudynių"[32], nes moteris būtų įtarta pagimdžiusi kūdikį ne iš savo teisėto vyro. Todėl kuvados yra ne tiek vyro pastangos tapti moterimi, kaip nori jas išaiškinti W. Schmidtas, kiek simbolinis vyro pareiškimas, kad gimęs kūdikis yra jo, kad jis ir jam priklauso, ne vienai tik motinai. Kuvados yra jau atsigaunančio vyriškojo principo apraiška.

Kalbant apie dorinę kultūrinę matriarchatinės šeimos reikšmę, reikia visų pirma pastebėti, kad matriarchatinė šeima šiuo atžvilgiu toli gražu pralenkia totemistinę šeimą. Totemistinė šeima doriniu atžvilgiu buvo palaida. „Priešais šitą bet kokios drausmės ir doros nebuvimą,— sako W. Schmidtas,— pirmojo matriarchatinės kultūros tarpsnio griežta monogamija ir šeimos skaistybė sudarė tikrai išganingą atnaujinimą"[33]. Šita mintimi W. Schmidtas kaip tik ir nurodo, kuo būtent matriarchatinė šeima yra reikšminga: 1) griežtu monogamijos pabrėžimu ir 2) šeiminės skaistybės branginimu. Tai yra tokios dvi vertybės, kurios mums šiandien yra savaime aiškios, bet kurios pirminėje kamieno kultūroje vis dėlto buvo retenybė. Po pagrindo kultūros monogamijos ir skaistybės saugojimo atėjo kamieno kultūros tarpsnis, kuriame abu šitie dalykai neteko savo pirmykščio charakterio. Apie monogamiją totemistinėje kultūroje negali būti nė kalbos. Taip pat negali būti kalbos nė apie skaistybę, nes, kaip jau buvo antrame šios studijos skyriuje minėta, esąma totemistinių tautų, kuriose nė viena mergaitė neištekа nekalta. Pridėkime dar totemistų keliamas orgijas vadinamuosiuose jaunimo namuose ir galėsime suprasti, kad minėtos dvi vertybės totemistinėje kultūroje neturėjo reikšmės. Kiek geriau buvo, kaip matysime vėliau, nomadinėje kultūroje. Bet poligamija dažnai pasitaikydavo ir čia. Taip pat neteisėtų kūdikių

[32] Natur und Kultur, 269 p., 1934.
[33] Op. cit., 289 p.

gimimas buvo gerai žinomas. Pradžioje minėtas Jokūbo gyvenimas pas Labaną gali būti charakteringas nomadinei kultūrai. Jokūbas vedė abi Labano dukteris: Liją ir Rachelę, ir sykiu turėjo lytinių santykių dar su dviem savo žmonų tarnaitėmis. Todėl pabrėžti tokiose aplinkybėse monogamiją ir aukštai statyti skaistybę, kaip tai darė matriarchatinė kultūra, iš tikro buvo „išganingas atnaujinimas". Tuo tarpu *matriarchatinė šeima buvo monogaminė*. „Klasinė jo (matriarchato.— *A. M.*) forma,— sako W. Schmidtas,— yra galima tiktai monogamija"[34]. Kitoje vietoje Schmidtas taip pat pastebi, kad seniausioje savo formoje matriarchatinė kultūra jau tik dėl ekonominio gyvenimo turėjo monogamiją „formaliai priverstinę ir dėl to visai tikrą"[35]. Iš kitos pusės, kaip jau pastebėjo ir Bachofenas, matriarchatinė kultūra yra moterystę susiejusi su skaistybe. K. F. Wolffas, išskaičiuodamas matriarchatinės kultūros žymes, tarp kitų mini ir teisėtų gimimų sąvokos nežinojimą[36]. Mergaitės skaistybė čia buvo saugojama ne tik jos pačios, bet ir jos brolio, o šeimoje buvo iš vyro reikalaujama didelės ištikimybės.

Šitoks dorinis matriarchatinės šeimos charakteris yra aiškiai kilęs iš moters prigimties. Moteris pačia savo esme yra linkusi į monogamiją. Ji nori būti susijusi su *vienu* vyru ir nepakenčia, kad vyras, šalia jos, turėtų dar kitų žmonų. Tai yra gilus psichologinis moters linkimas. Todėl kai tik moteris įgyja persvaros šeimoje, ji tuo pačiu šitą šeimą tvarko griežtai monogaminiu būdu. Poliandrija, kuri kai kieno yra siejama su matriarchatu, kamieno kultūroje yra nežinoma. Ji pasirodo tik mišriose kultūrose kaip nusižiūrėjimas į totemistinę poligamiją. Taip pat iš moters dvasios nusiteikimo yra kilęs ir skaistybės branginimas. Šiuo atžvilgiu prasmingai pastebi W. Moockas: „Motinai seksualinis aktas turi visai kitokių asmeninių pasėkų negu vyrui. Todėl nekaltybės jausmas motinoje yra žymiai subtilesnis ir labiau susijęs su jausmais negu vyre. Todėl su tikru motiniškumu visados jungiasi stiprus skaistybės ir nekaltybės jausmas..."[37] Štai kodėl matriarchatinė moteris, visų pirma būdama motina, jautė šitą skaistybės vertingumą ir jį stengėsi realizuoti savo šeimoje. Todėl Bachofe-

---

[34] Op. cit., 273 p.
[35] Op. cit., 290 p.
[36] Natur und Kultur, 225 p.
[37] Aufbau der Kulturen, 88 p.

no mintis, kad moteris įsigijusi savo galios dėl ypatingos jos reikšmės promiskuitete, kad matriarchatas yra kilęs iš poligamijos, šiandien neturi jokio pagrindo ir yra visiškai priešinga tikrovei. Moteris dvasinėje srityje kaip tik įsitvirtino savo skaistybe, savo linkimu drausminti palaidą vyro prigimtį.

b. Ugdymas

Šeiminiame ugdymo tarpsnyje matriarchatinė kultūra ugdo ypatingai mergaites, kaip kad totemistinė kultūra kreipia visų pirma dėmesio į berniukus. Bet kad berniukai būtų atiduodami vyrams arba išmetami, kaip mums vaizduoja amazonių mitas, to matriarchatinėje kultūroje nėra. Visi vaikai yra auginami, ir visi jie pasilieka pas motiną. Kad ypatingai prižiūrimos mergaitės, čia nėra nieko nuostabaus, nes šioje kultūroje moteris turi pirmaeilės reikšmės, todėl šiam uždaviniui ji ir turi būti rengiama.

Pats šeiminio auklėjimo vyksmas yra daugiausia *motinos* rankose. Būdama šeimos galva, ji yra sykiu ir pirmutinė auklėjimo veikėja. Tėvo vaidmuo ugdyme yra nežymus. Kaip tėvas jis neturi autoriteto ir tėviškai neauklėja. Jis su savo vaikais tik draugauja. Vyras auklėjime dalyvauja kaip dėdė, vadinasi, jis auklėja ne savo vaikus, bet savo sesers vaikus. Suprantama, kad dėdės įtaka auklėjime yra visai kitokia negu tėvo. Todėl L. Walkas teisingai pastebi, kad „matriarchatiškai organizuotose giminėse vaikui stinga stiprios auklėjančios tėvo rankos"[38]. Berniukai čia yra auklėjami per daug švelniai, per daug minkštai, be abejo, kiek tai yra galima pirminės kultūros sąlygose. Todėl jie ir suaugę neturi tikro vyriško charakterio, kokį parodo totemistinis jaunimas, perėjęs per įvairius bandymus ir sunkiuose uždaviniuose subrandinęs savo vyriškumą. Galimas daiktas, kad čia yra priežastis, kodėl vyro vaidmuo matriarchatinės kultūros kūrime yra antraeilis ir kodėl jis, norėdamas atgauti savo prarastą galią, pasirinko, kaip netrukus matysime, slaptų sąjungų kelią, tarsi neišdrįsdamas susilyginti su moterimi ir ją pralenkti viešajame gyvenime. Tai yra vienašališko auklėjimo rezultatas. *Šeiminiam matriarchatiniam auklėjimui stinga papildomo*

[38] Die Erziehung bei den Naturvoelkern, 35 p. // Die Paedagogik der nichtchristlichen Voelker. Handbuch der Erziehungswissenschaft, V. 1.

vyriškojo prado. Todėl pilnutinės asmenybės išugdymas čia pasidaro beveik neįmanomas. Moteris čia per daug išauga gryna moterimi su savo iracionalumu, o vyras čia yra per daug sumoterinamas.

Visuomeniniame, arba atbaigiamajame, ugdymo tarpsnyje matriarchatinė kultūra taip pat, kaip ir totemistinė, eina vienašališku keliu. Iniciacijos, arba jaunimo įšventinimai, čia yra daromi tiktai mergaitėms. Kaip totemistai inicijuoja tiktai berniukus, taip matriarchatininkai inicijuoja tiktai mergaites. Bet matriarchatinių iniciacijų pobūdis jau yra kitoks negu totemistinių. Visų pirma čia nėra kūno žalojimų, kaip apipjaustymas, danties išmušimas, plaukų išpešiojimas, kurių randame pagrindo ir totemistinėje kultūroje. Toliau, *matriarchatinės iniciacijos nebėra įvedimas į suaugusiųjų klasę, nes iš viso čia tokių amžiaus klasių nėra. Matriarchatinės iniciacijos yra ne giminės, bet atskiros šeimos reikalas.* Su tuo siejasi ir individualinis šių iniciacijų pobūdis kaip priešginybė kolektyviniam totemistinių iniciacijų pobūdžiui. Totemistai inicijuoja ištisus jaunimo būrius. Tuo tarpu matriarchatininkai turi reikalo su kiekviena mergaite skyrium, nes šitos iniciacijos vyksta atskirose šeimose. Vadinasi, neskausmingumas, šeimyniškumas ir individualumas yra pagrindinės matriarchatinių iniciacijų žymės, kuriomis jos skiriasi nuo totemistinių iniciacijų.

Patį matriarchatinį iniciacijų centrą sudaro pirmoji mergaitės menstruacija. „Matriarchatiniam kultūros ciklui charakteringa mergaičių iniciacijų forma,— sako W. Schmidtas,— yra apsupimas ceremonijomis pirmosios menstruacijos, kuri praneša būsimos motinos ir šeimos pagrindėjos atbundantį vaisingumą"[39].

Pasirodžius pirmiesiems ženklams, mergaitė kai kurį laiką yra uždaroma namuose. Ji negali išeiti į saulės šviesą. Pietų Amerikoje ji negali liesti žemės, pasilikdama visą laiką hamake. Jai neleidžiama daug judėti, valgyti kai kurių valgių. Teoretiškai vyresniosios jos draugės arba senos moterys ją pamoko apie būsimas žmonos ir motinos pareigas. Keletą kartų išmaudyta ir ištepta, mergaitė yra aprengiama naujais drabužiais, papuošiama papuošalais ir išvedama viešumon. Nuo dabar ji laikoma subrendusia ir galinčia tekėti. Tuo matriarchatinės iniciacijos ir baigiasi.

Pačios matriarchatinių iniciacijų ceremonijos šios kul-

---

[39] Op. cit., 273 p.

tūros pradžioje buvo atliekamos be jokių nepadorumų. Jomis buvo tik reiškiamas džiaugsmas ir pasitenkinimas dėl mergaitės subrendimo, kuris jai duoda galios netrukus būti naujos šeimos pagrindėja ir perimti senosios šeimos funkcijas[40]. Seksualinio palaidumo žymių atsirado šioje kultūroje tik vėlesniaisiais laikais, šiai susidūrus su totemistine kultūra, kurios iniciacijos, ypač poiniciacinis tarpsnis, pasižymi doriniu palaidumu.

c. Visuomenė

Matriarchatinė visuomenė, palyginta su totemistine, apreiškia labai skirtingų ypatybių. Visų pirma kiek totemistai savo visuomenę suskirstė į atskiras klases, vadinamas amžiaus klasėmis, tiek *matriarchatininkai paliko visuomenę masės pavidalu.* Matriarchatinėse tautose, W. Moocko liudijimu, pasitaiko šeimų ligi dviejų tūkstančių asmenų; pasitaiko taip pat kaimų ligi šimto tūkstančių gyventojų[41]. Bet visa šita žmonių minia yra tiktai masė. „Čia nėra valstybės,— gražiai sako Moockas,— bet tiktai spiečius. . . Tikrumoje čia nėra jokio valdovo ir jokio karaliaus, čia yra tiktai masė"[42]. Jokios gradacijos, jokių laipsnių, jokio susiskirstymo. Atskiras žmogus priklauso šitai masei, jaučiasi josios supamas ir globojamas. Individas gali žūti, bet masė pasiliks. Ir todėl šitoji masė parodo nepaprastą atsparumą. Ją galima pavergti, nukariauti josios žemes, bet josios negalima išnaikinti. Ir čia kaip tik glūdi matriarchatinės kultūros pasaulinė misija ir jos reikšmė aukštosios kultūros susiformavimui. Nuo pat seniausių amžių aukštosios kultūros vedėjai yra nomadinės kultūros žmonės. Aukštutinis mūsų istorijos sluoksnis yra nomadinis. Bet po juo mes aiškiai randame ir jaučiame stiprų matriarchatinį sluoksnį. Matriarchatinės kultūros įtaka aukštajai kultūrai yra labai didelė. Tai ir yra matriarchatinės visuomenės atsparumo vaisius. Matriarchatininkai negalėjo atsispirti karingiems nomadams ir greitai tapo pavergti. Bet jų atsparumas padarė, kad jie neišnyko, bet gyveno numirusių tautų gelmėse ir iš ten slapčiomis skleidė savo įtaką. Todėl jų vaidmuo aukštojoje kultūroje yra žymiai didesnis negu, pavyzdžiui, totemistų.

Tai, kas totemistinę visuomenę jungia su matriarchati-

[40] Plg. *W. Schmidt.* Op. cit., 275 p.
[41] Plg. Aufbau der Kulturen, 95 p.
[42] Op. cit., ibid.

ne, yra *demokratinis principas.* Abi visuomenės neturi aristokratijos. Abi jos yra horizontalinės. Abiejų nariai visuomeniniame gyvenime turi lygias teises. Vis dėlto šito demokratiškumo pagrindas matriarchatinėje ir totemistinėje kultūroje yra skirtingas. *Matriarchatinkai yra lygūs dėl to, kad visi jie yra kilę iš moters. Demokratiškumo pagrindas čia yra kilmės bendrumas.* Tuo tarpu totemistinėje visuomenėje žmonės yra lygūs dėl to, kad jie visi dirba maždaug vienodą darbą. Demokratiškumo pagrindas čia yra visuomeninis darbas arba savotiška *profesija.* Dėl to *kiek matriarchatinis demokratiškumas yra bendruomeninis, tiek totemistinis yra draugijinis. Matriarchatinė demokratija yra bendruomenė, totemistinė yra draugija.* Matriarchatinei demokratijai tinka vokiškas pavadinimas „Gemeinschaft", totemistinei — „Gesellschaft". Totemistai buvo draugai, sąjungininkai (Gesellen), matriarchatininkai buvo bendruomenės nariai, surišti kilmės ir kraujo bendrumu. Dėl to matriarchatinė kultūra, nors josios visuomenė ir nebuvo suskirstyta, pagrindė *organinę demokratiją,* o iš totemistinės kultūros, kaip jau buvo seniau sakyta, išaugo *mechaninė demokratija.*

Šitos visuomenės kūrėja buvo moteris. Bet klaida būtų manyti, kad moteris tiesioginiu būdu formavo matriarchatinę visuomenę, pati būdama jos vadė ir valdovė. Moters veikimas čia buvo ir pasiliko šeimoje. Tiesa, retkarčiais moteris išeidavo iš šeimos ribų, pasidarydama politinių pasitarimų pirmininke ir nutarimų vykdytoja. Bet, kaip pastebi W. Schmidtas, tokie atsitikimai buvo tiktai išimtys[43]. Bet moteris formavo visuomenę tuo būdu, kad ji veikė netiesioginiu būdu formuodama šeimą. Galima nesunkiai pastebėti, kad *matriarchatinė visuomenė yra šeimos pratęsimas, arba šeimos gyvenimo projekcija.* Šeiminio gyvenimo principai ir struktūra yra žymu visoje matriarchatinėje visuomenėje. Josios bendruomeninis charakteris, kilmės bendrumu paremtas narių lygumas, net josios masiškumas turi savo šaknis šeimoje, nes šeima yra organiškos kilmės bendruomenė, šeimos nariais yra tarp savęs lygūs, šeima taip pat neturi jokio suskirstymo į laipsnius arba klases. Todėl, kurdama visuomenę, moteris ją kūrė šeiminiu būdu, nes šeiminis veiksmas, veikimas namuose yra specifiškai moteriškas veikimas. Moters dvasia ir nuotaika iš šeimos išspinduliavo į aplinką.

---

[43] Plg. op. cit., 273 p.

Tiesioginiai visuomenės tvarkytojai net ir matriarchatinėje kultūroje vis dėlto buvo *vyrai*. Jie dažniausiai buvo vadai, vyresnieji, teisėjai, burtininkai ir žyniai. Ypač vyrų veikimas žymus yra politiniame matriarchatinės kultūros gyvenime, kai reikėdavo tvarkyti giminių santykius, vesti karą arba derėtis dėl taikos sąlygų. Čia moteris veikdavo jau tik iš tolo. „Politinė moterų įtaka ir matriarchatinėje bendruomenėje,— sako R. Thurnwaldas,— reiškiasi daugiau už kulisų, neišeidama oficialiai aikštėn ir formaliai nenešdama atsakingumo"[44]. Moteris čia buvo tik patarėja, prašytoja arba guodėja. Ji veikė savo dvasia, savo moraline jėga, bet ne *juridiniais nuostatais*, o ypač ne jėga. Oficialiai moteriai paprastai atstovaudavo jos brolis. Vyrų tad rankose buvo oficialūs ir vieši matriarchatinės valstybės reikalai. Matriarchatinės valstybės moteris nekūrė, o ypač josios netvarkė. Valstybės kūrimas moteriai buvo neprieinamas, nes tai reiškė išėjimą iš namų į pasaulį.

Užtat kiek moteris buvo nepajėgi kurti valstybei, tiek *ji buvo pajėgi kurti tautai*. F. K. Wolffas yra pasakęs, kad „iš šeimos kyla tauta, bet ne valstybė"[45]. *Žmonijos istorijoje valstybė niekados nebuvo atremta į šeimą, bet į draugijinio pobūdžio sambūrius*. Totemistinėje kultūroje, kuri yra valstybės kūrėja iš esmės, valstybė kilo iš amžiaus klasių, bet ne iš šeimos, kuri totemistiniame gyvenime buvo gana silpna. Matriarchatinėje kultūroje tikrieji valstybės kūrėjai buvo vyrai, susispietę į slaptas sąjungas (Maennerbund), kurios su šeima neturėjo jokio ryšio. Todėl kilmės atžvilgiu valstybė su šeima nesisieja. Tuo tarpu tauta kaip tik išauga iš šeimos. Pirmasis tautą kuriąs veiksnys yra kilmės — kraujo — bendrumas, arba tai, kas šiandien yra vadinama rase. Kraujas yra pirmutinis ryšys, kuris sujungia žmones tarp savęs išvidiniais saitais, kuris sukuria juose bendrą pradą, vadinamą tautine individualybe. Tautinė individualybė pirmoje eilėje yra bendros kilmės padaras. Iš kitos pusės, antras tautą kuriąs veiksnys yra gyvenamoji aplinka, arba tai, kas šiandien yra vadinama žeme (Boden). Susijimas su žeme, žemės bendrumo ir artimumo pergyvenimas yra būtinas dalykas tautai atsirasti.

Abu šie veiksniai kaip tik yra ypatingai ryškūs matriarchatinėje šeimoje. Matriarchatinė šeima ypatingai pabrėžė kraujo elementą, arba fizinę žmogaus kilmę. *Siauriau sup-*

[44] Reallexikon der Vorgeschichte, VIII, 362 p.
[45] Op. cit., 226 p.

rastas rasinis pradas yra pagrindinis matriarchatinėje kultūroje. Taip pat matriarchatinė šeima buvo ypatingai susijusi su žeme jau tik dėl to, kad ji šitą žemę dirbo. Chtoninis-telūrinis principas taip pat valdo matriarchatinę kultūrą, kaip ir rasinis. Kiek nomadinis žmogus žemės visiškai nebrangino, nes ji jam buvo be vertės, kiek totemistinis žmogus savo institucijomis ir simboliais buvo susijęs su erdve, tiek matriarchatinis žmogus buvo įaugęs į žemę kaip į savo maitintoją ir laikytoją. „Augmenų augintojas,— sako W. Moockas,— yra susijęs su žeme, kurią jis dirba. Jame atbunda dirvos meilė... Jo patriotizmas yra tėviškės meilė... Jis net nusilenkia užkariautojui ir jam paklūsta, kad tik galėtų pasilikti jam brangioje vietoje"[46]. Visa tai kaip tik ir padarė, kad matriarchatinė šeima buvo tasai židinys, iš kurio išaugo pasaulio tautos. Tiesa, šitos tautos dar buvo nesąmoningos, nes tautinė sąmonė atsiranda tik dėl bendro istorinio likimo. Vis dėlto pirmieji du veiksniai — kilmės, kraujo bendrumas ir prisirišimas prie gyvenamosios aplinkos — yra pagrindiniai, kad tauta galėtų atsirasti. Štai kodėl totemistinėje kultūroje galima kalbėti apie valstybę, apie draugijas, apie luomus ir klases, bet negalima kalbėti apie tautas. Tuo tarpu matriarchatinėje kultūroje yra kaip tik atvirkščiai. Čia nėra nei tikra prasme valstybės, nei luomų, nei klasių, bet užtat yra šeima ir iš šeimos kaip šiosios praplėtimas išaugusi *tauta.* Matriarchatinė visuomenė, būdama šeimos projekcija, visai natūraliai organizuojasi tautos pavidalu. Matriarchatinė kultūra žmonijos išsivystyme yra reikšminga kaip tautos kūrėja.

Tiesa, ir valstybės kūrimui matriarchatinė kultūra yra nemaža davusi. Bet valstybinis josios indėlis kilo ne iš jos pačios, bet tik organizavosi josios prieglaudoje slaptų vyrų sąjungų pavidalu. Šitos vyrų sąjungos valstybinei kultūrai formuotis turėjo labai didelės reikšmės. Bet jos jau nebėra matriarchatinės kultūros kaip tokios sukurtos. Jos yra išaugusios iš vyriškojo principo, kuris, negalėdamas matriarchatinėje kultūroje reikštis legaliai, pasirinko slaptą kelią ir užkulisiniu būdu stengėsi tvarkyti politinį ir valstybinį šios kultūros gyvenimą. Slaptos vyrų sąjungos atskleidžia dvilypį matriarchatinio gyvenimo pobūdį ir sudaro vieną iš įdomiausių šios problemos pusių.

Vyrų sąjungos yra atsiradusios tada, kai matriarchatinė kultūra jau buvo pergyvenusi savo žydėjimo metą. Mo-

[46] Op. cit., 112 p.

teriškasis principas jau buvo išsigimęs savo vienašališkume, moteris jau buvo netekusi pirmykštės savo galios. Šiuo metu kaip tik atbudo vyriškasis principas ir pradėjo organizuotis slaptai, nes formaliniu atžvilgiu matriarchatas tebebuvo vyraująs, nors faktinė moters galia jau buvo žymiai palaužta. Todėl vyrų sąjungos yra vėlyvojo matriarchato apraiška. Klasikiniame matriarchate jų nėra.

Šitos vyrų sąjungos yra griežtai slapti sambūriai, kuriuose galėjo dalyvauti tiktai vyrai, turį pasitikėjimą ir pasilieką ištikimi sambūrio nuostatams. Moterys absoliučiai iš šitų sambūrių buvo išskiriamos. Paslaptis nuo jų buvo griežčiausiai saugojama. Už sambūrio paslapčių išdavimą pašaliniams žmonėms, ypač moterims, grėsė mirtis. Kai kuriose tautose šitie sambūriai turėjo net savo namus, papuoštus kaukole ir kokiu nors baisios išvaizdos fetišu. Šitie namai tarnaudavo jaunimo iniciacijoms ir atstodavo vadinamuosius jaunimo namus, kurių randame totemistinėje kultūroje. Sambūriai buvo suskirstyti laipsniais. Pasiekti vieną arba kitą laipsnį reikėdavo atlikti tam tikrus gana sunkius uždavinius. Taip pat reikėjo turėti ir tam tikrą turtą. Todėl turtingesnieji ir apsukresnieji kopdavo šitais laipsniais greičiau ir anksčiau pasiekdavo pačią viršūnę. Religiniame kulte vyrų sąjungos garbindavo protėvius. Kaukolė buvo šito kulto simbolis. Tik priešingai moterims, kurios garbindavo savo promotę, vyrų sąjungos garbindavo vyriškuosius protėvius ir pirmąjį protėvį.

Charakteringa, kad šituose vyrų sambūriuose mes vėl randame vyriškojo jaunimo iniciacijas su tomis pačiomis totemistinėmis žymėmis. Šitose iniciacijose vėl iškyla seksualinis pobūdis, nes pamokymai, teikiami iniciacijų metu, sukasi aplinkui gimdomąją vyro galią ir baigiasi falus simbolio atskleidimu. Taip pat po iniciacijų jaunimui yra leidžiama laisvai santykiuoti su moterimis. Iš kitos pusės, vyriškasis jaunimas čia yra nustatomas prieš moteris: jam liepiama neklausyti motinos, neišduoti moterims paslapčių. Šitose iniciacijose vėl pasirodo kūno žalojimas. „Įšventinimų metu,— sako Wolffas,— berniukai fiziškai ir psichiškai tiek esti kankinami, kad jie tam tikrą laiką iš tikro netenka proto ir atminties"[47]. Vadinasi, visos totemistinių iniciacijų žymės — seksualizmas, antifeminizmas ir kūno žalojimas — pasirodo ir vyrų sąjungų iniciacijose. Vyriškasis principas čia pradeda reikštis tomis

[47] Op. cit., 270 p.

pačiomis formomis, kaip ir ten, kur jis galėjo išsivystyti visiškai laisvai.

Dvi pagrindinės priežastys sukūrė slaptas vyrų sąjungas: 1) *visuomeninis vyro linkimas* ir 2) *pati matriarchatinės kultūros santvarka.* Jau kalbėdami apie totemistinę kultūrą esame minėję, kad vyras kuria pasaulyje, ne namuose, kad jo kūryba iš esmės yra visuomeninio, ne šeimyninio pobūdžio. Šitas vyriškosios kūrybos bruožas neišnyksta niekados. Kai tik vyras pradeda kurti, jis visados kuria visuomeniškai. Todėl kai matriarchatinėje kultūroje vyras negalėjo reikštis visuomenėje tinkamu būdu pagal savos prigimties reikalavimus, jis pasitraukė iš šitos visuomenės, dėjosi į slaptus sambūrius ir čia tenkino visuomeninį savo palinkimą. Todėl vyrų sąjungos nėra reakcija prieš per didelę moters valdžią, kaip mano W. Schmidtas[48], bet pastangos susikurti sau tokį gyvenimą, kuriame būtų galima išvysti savo prigimties polinkius. Savo slaptumu šitos sąjungos norėjo išsaugoti ne tiek revoliucinį, kiek vyriškąjį pobūdį, suteikdamos tuo būdu jam didesnės reikšmės.

Antra priežastis buvo pati matriarchatinės kultūros santvarka. Matriarchatinė kultūra buvo taip sutvarkyta, kad vyras joje neteko darbo. Pirminėje pagrindo kultūroje vyras medžiojo, aprūpindamas šeimą mėsiniu maistu. Tuo tarpu matriarchatinėje kultūroje, nuo mėsinio maisto perėjus prie augmeninio, medžioklė nebeteko pirmykštės prasmės. Ji pasidarė smulki, atsitiktinė ir nevaisinga. Net patys matriarchatinės kultūros įrankiai ir ginklai — mėtyklė, buožė, kirvis — nebuvo tikę gerai medžioklei. Matriarchatininkai neturėjo lanko, strėlės, ieties, vadinasi, neturėjo pagrindinių sėkmingos medžioklės įrankių. Todėl šis pirmykštis vyro darbas čia sunyko ir nustojo reikšmės. Su jo sumenkėjimu vyras ne tik neteko ekonominio vaidmens kultūriniame gyvenime, jį užleisdamas moteriai, bet sykiu jis neteko ir paties darbo, nes naujas ekonominis veikimas — žemės darbas — čia buvo beveik be išimties vienos tik moters rankose. Vyrui atsirado labai daug laiko. Nebūdamas linkęs į amatus, jis šio laiko ir čia neišnaudojo kaip totemistinis žmogus. Bet, saugodamasis nuo sunykimo neveiklume, matriarchatinis vyras kaip tik ir sukūrė slaptas vyrų sąjungas. Šitos sąjungos jam atvėrė veikimo sritis tuo labiau,

[48] Plg. op. cit., 281 p.

kad jose vyriškasis aktyvumas galėjo reikštis pagal vyriškąją prigimtį. Iš kitos pusės, pati matriarchatinės šeimos struktūra pastūmėjo vyrą iš namų. Vyras čia nebuvo nei tikra prasme žmonos vyras, nei savo vaikų tėvas. Čia jis buvo tik draugas, tik svečias. Nerasdamas šilumos namuose, nebūdamas reikalingas savo šeimoje, jis ėjo pas savo draugus, pas vyrus, su jais bendravo ir tuo būdu parengė dirvą formalioms sąjungoms. Slaptos vyrų sąjungos buvo beveik būtinas matriarchatinės kultūros išsivystymo rezultatas. Vyras, nerasdamas vietos šeimoje, turėjo eiti į visuomenę. Bet šitoji visuomenė taip pat buvo moteriška: ji buvo šeiminio pobūdžio, be konstruktyvizmo, be laipsnių ir klasių. Ji todėl vyro nepatenkino. Vyrui reikėjo kitokios dvasinės aplinkos, ir jis šitą aplinką susikūrė savose slaptose sąjungose.

Visuomeniniu atžvilgiu slaptos vyrų sąjungos turėjo labai didelės reikšmės. Visų pirma jos tik dar sykį parodė, kad *valstybė nekyla iš šeimos.* Slaptų vyriškų sąjungų reikšmė valstybei susiformuoti buvo neabejotina. Tai įrodė H. Schurtzas savo veikalu „Altersklassen und Männerbunde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft" (Berlin, 1902) ir R. Thurnwaldas didžiuliu veikalu „Die menschliche Gesellschaft" (5 tomai, Berlin, 1931—1934). Tuo tarpu šitos sąjungos ne tik kad nebuvo išaugusios iš šeimos, bet net kartais prieš šeimą nukreiptos, kaip matome iniciacijų pamokymuose, kuriuose įsakoma berniukams neklausyti motinos. Slaptų sąjungų gyvenimas ėjo visiškai kita linkme negu šeimos gyvenimas. Toliau, *slaptos vyrų sąjungos turėjo reikšmės ir internacionalizmui ugdyti.* Kiek matriarchatinėje visuomenėje buvo ugdomas tautinis principas, tiek slaptose vyrų sąjungose reiškėsi tam tikras vyrišku solidarumu paremtas internacionalizmas. W. Schmidtas pastebi, kad vyrų sąjungos peržengdavo savo giminės ribas. Jos plisdavo gana greitai ir išsiskleisdavo ištisuose žemynuose. Pavyzdžiui, dukduk sąjunga yra žinoma visoje Naujoje Pomeranijoje, jurupari — Pietų Amerikoje, šokio kviatkutl sąjunga — Šiaurės Amerikoje ir t.t. Todėl Schmidtas ir pastebi, kad „čia formuojasi tam tikro internacionalizmo pradžia tikrąja šio žodžio prasme"[49]. Iš kitos pusės, šitos sąjungos turėjo įtakos ir pačiai matriarchatinei visuomenei. Šalia legalaus autoriteto ir legalių vadų, čia

[49] Op. cit., 282 p.

buvo dar slapta galybė, kuri dažnai priešindavosi regimai vadovybei ir lenkė ją pagal savo norus. Slaptos vyrų sąjungos buvo tarsi kokia valstybė valstybėje arba,geriau valstybė tautoje. Pamažu jos išeidavo aikštėn, ir galų gale visa matriarchatinės visuomenės valdžia perėjo į šitų sąjungų rankas.

d. Religija

Nors čia, kaip ir kalbėdami apie totemistinę kultūrą, religijos specialiau nenagrinėjame, vis dėlto turime paminėti jos bent bendrus bruožus, kurie bus mums reikalingi aiškinant matriarchatinės kultūros pagrindus.

Kaip ir visur, taip ir religijos srityje matriarchatinė kultūra yra totemistinės kultūros priešginybė. Totemistinėje kultūroje vyrauja soliarinė mitologija, tuo tarpu *matriarchatinė kultūra yra atremta į mėnulio mitologiją.* Mėnulis čia yra laikomas moteriškosios lyties dievybe, kuri yra garbinama, kuriai meldžiamasi ir aukojama. Šitas mėnulis dažnai yra vaizduojamas kaip pirmykštė visų daiktų motina, kurios kultas susiformavo Magna Mater kulto pavidalu. Kadangi mėnulis turi dvi fazes — šviesią ir tamsią,— todėl iš šito keitimosi matriarchatinė kultūra išvedė du principu: gėrio ir blogio, kuriuos apvilko dievybės formomis. Gėrio ir blogio dievai, kaip Ormuzdas ir Arimanas, manichėjų pažiūros į ontologinį blogio pagrindą kaip tik yra kilusios iš matriarchatinės kultūros. Taip pat iš mėnulio nuolatinio atsinaujinimo kilo ir prisikėlimo idėja. Tiesa, prisikėlimo mintis jau glūdi pirmykščiame Dievo Apreiškime. Bet matriarchatinėje kultūroje šitoji mintis buvo susieta su mėnulio atmainomis. Kaip mėnulis eina sengalyn ir paskiau vėl pasidaro jaunas, taip ir žmogus miršta, kad vėl prisikeltų. Prisikėlimo ir atsinaujinimo mintis yra ryški ir kitose kultūrose, išeidama aikštėn jaunimo iniciacijose. Vis dėlto matriarchatinė kultūra šią mintį yra ypatingai išvysčiusi ir pabrėžusi.

Antras matriarchatinės religijos bruožas yra *animizmas.* Teorija, kad animizmas yra buvęs visų žmonių religinė forma, šiandien etnologijos yra atmesta. *Animizmas yra specifinė matriarchatinės kultūros apraiška.* Galimas daiktas, kad kai kurie etnologai per didelės reikšmės skiria matriarchatinių žmonių sapnui, iš kurių refleksijos, sakoma, išsivysčiusi sielos sąvoka. Vis dėlto faktas, kad skirtumas tarp sielos ir kūno matriarchatinės

kultūros yra žymiai labiau pabrėžiamas negu kitų kultūrų. Sielos atradimas buvo didžiulis perversmas žmonijos kultūroje. Juo buvo pagrįstas matriarchatininkų tikėjimas į pomirtinį gyvenimą, sielų keliavimo teorija, protėvių kultas ir mirusiųjų pagarba. Tai, ką kitos kultūros išvesdavo iš kitokių pažiūrų, matriarchatininkai išvedžiojo iš sielos sąvokos. Šiuo atžvilgiu W. Moockas teisingai pastebi, kad iš tikrųjų „žmonijai animizmas, kuris buvo apvaldęs dideles kultūras ir daugybę tautų, suteikė daug pažiūrų ir žadinančių jėgų"[50].

Sielų keliavimas yra pirmoji pažiūra, kurią žmonija gavo iš matriarchatinės kultūros. Matriarchatininkai yra įsitikinę, kad siela, palikusi vieną kūną, keliauja į kitą. Čia glūdi pagrindas platoniško sielos santykio su kūnu, kad kūnas yra tik sielos gyvenimo vieta, ne substancialus žmogaus pradas. Šitasai sielų keliavimo mokslas yra žymus pasakose visų tų tautų, kuriose matriarchatinis principas yra bent kiek stipresnis. Ypatingai ryškiai jis išeina aikštėn Indijos filosofijoje ir religijoje, nes indų kultūra yra atremta, kaip jau buvo minėta, į labai stiprų matriarchatinį sluoksnį.

Protėvių garbinimas taip pat yra matriarchatinės religijos sudedamoji dalis ir sykiu susijusi su sielos sąvoka, specialiai su sielų keliavimu ir reinkarnacija. Jeigu žmogus tikrumoje nemiršta, tik jo siela pakeičia gyvenamąją vietą, yra visai natūralu pareikšti jam tam tikrą pagarbą, susietą su tam tikrais daiktais arba tam tikromis vietomis. *Santykiavimas su mirusiomis dvasiomis todėl yra ryški religinė matriarchatinės kultūros žymė.* Šituos santykius matriarchatininkai pareiškia labai įvairiai: aukomis mirusiems, įvairiomis apeigomis, kurios turi mirusiųjų vėles nuteikti palankiai gyviesiems arba jas permaldauti, jeigu jos buvo įžeistos. Apskritai matriarchatinė kultūra kiek galėdama stengėsi palaikyti gerus santykius su antgamtiniu pasauliu.

Trečias matriarchatinės religijos bruožas yra jos misticizmas. Totemistinė religija yra maginio pobūdžio. Matriarchatinė religija slepia savyje mistinių pradų. Totemistas stengiasi antgamtinį pasaulį priversti nusilenkti žmogui ir jam patarnauti per priežasčių atspėjimą, vadinasi, magijos būdu. Tai yra, pasakytume, moksliškas kelias, nes tarp mokslo ir magijos, kaip gražiai įrodinėja

[50] Urreligion, 27 p. Warendorf, Westf., 1935.

Th. St. Gregory[51], esama ankšto ryšio. Tuo tarpu matriarchatininkas stengiasi įeiti į antgamtinį pasaulį ne mokslo, ne priežastiniu keliu, bet tiesioginio regėjimo, tiesioginio pergyvenimo keliu. Tai jau yra ne magijos, bet mistikos kelias. Todėl matriarchatininkai daugiau rūpinosi ekstaze negu burtais. Jeigu ir yra daromos kokios nors tarsi maginės kombinacijos, tai tik tam, kad pažadintų žmogaus sielos galias, kad jį apsvaigintų ir tuo būdu sukeltų jame ekstazę. Štai kodėl matriarchatinėje kultūroje klesti šamanizmas. Štai kodėl, kaip W. Moockas teigia, „svaiginamieji nuodai, geriamieji, valgomieji ir rūkomieji, yra matriarchatinės augmenų augintojų kultūros atradimas arba išradimas"[52]. Švebeldžiuojanti ant trikojo sėdinti apsvaigusi graikų pitija yra matriarchatinės mistikos simbolis.

Su šituo mistiniu matriarchatinės religijos pobūdžiu siejasi ir religinės misterijos. Kiek totemistų kultas yra puošnus, didingas, nes jis vyksta saulės šviesoje, tiek matriarchatininkų kultas yra tamsus, paslaptingas jau tik dėl to, kad jis vyksta naktį. Paslaptingumas, mistingumas gaubia matriarchatinę religiją. Aukštosios kultūros, kaip egiptiečių, graikų, religinės misterijos turi savo šaknis matriarchatinės kultūros religijoje.

Apskritai matriarchatinės kultūros religija ir pasaulėžiūra, iš vienos pusės, turi savyje daug palinkimo į spiritualizmą, o iš kitos — į materializmą. Šitoks dualizmas kyla iš nemokėjimo suderinti žemės su dangumi, sielos su kūnu, žmogaus su Dievu. Dualizmas eina per visą matriarchatinę kultūrą. Todėl kiek viena savo puse matriarchatinė kultūra buvo šaltinis kilnių dalykų, kaip sielos nemirtingumas, intuityvinis regėjimas, idėjų mokslas, tiek antra savo puse ji davė progos atsirasti visai eilei žemų dalykų, kaip panteizmas, nesveikas misticizmas, orgijų lydimos misterinės apeigos, kūninio vaisingumo per didelis vertinimas. Todėl W. Moockas ne be reikalo sako, kad „vargiai kurioje kitoje kultūroje yra šalia vienas kito tiek kilnių dalykų ir žemų, tiek skaistumo ir purvo, tiek dvasios gilumo ir plokštaus kvailumo, kaip kultūroje, kuri yra išaugusi iš iškreipto kilnaus motiniškumo principo"[53].

---

[51] Plg. Das Unvollendete Universum, 11—30 p. Einsiedeln, 1938.
[52] Aufbau der Kulturen, 126 p.
[53] Op. cit., 91 p.

* * *

Baigiant matriarchatinės kultūros charakteristiką, reikia trumpai formuluoti atskiras josios žymes:

1. Matriarchatinės kultūros ūkio forma yra moters sukurtas ir jos vykdomas žemės darbas, iš kurio išaugo žemės nuosavybė.

2. Matriarchatinės kultūros technika tarnauja apsigynimo ir žemės darbo reikalui.

3. Matriarchatinės kultūros menas stilizuoja gamtinius motyvus, pasinaudodamas geometrine linijų kombinacija ir vartodamas daugiausia augmenų motyvus.

4. Matriarchatinė šeima yra valdoma moters, kuri sukūrė kamieno kultūroje monogamiją ir sudrausmino į palaidumą linkusią vyro prigimtį.

5. Matriarchatinis ugdymas yra skiriamas pirmoje eilėje mergaitėms, kurių iniciacijos turi privatinį, padėkos pobūdį.

6. Matriarchatinė visuomenė yra šeiminio gyvenimo projekcija ir todėl organizuojasi tautos pavidalu.

7. Matriarchatinė religija yra mėnulio garbinimas, turįs mistinį pobūdį, einąs sykiu su animizmu.

II. MATRIARCHATINĖS KULTŪROS PAGRINDAI

1. Moteriškosios dvasios primatas

Kalbant apie matriarchatinės kultūros atsiradimo priežastis, buvo minėta, kad šitoji kultūra giliausias šaknis turi *moteriškoje dvasioje,* kad ji yra išaugusi iš moters prigimties gelmių ir kad išviršiniai dalykai, kaip moters atsidėjimas žemės darbui, buvo tiktai akstinas arba tiktai proga apsireikšti išvidiniam moters nusiteikimui. Todėl, nagrinėjant matriarchatinės kultūros pagrindus, ir reikia pirmoje eilėje sustoti ties moteriškosios dvasios primatu šioje kultūroje. *Matriarchatinė kultūra yra moteriškosios dvasios padaras.* Moteriškoji dvasia yra šią kultūrą sukūrusi, moteriškoji dvasia yra persunkusi visas šios kultūros sritis ir institucijas. Kiek totemistinė kultūra savimi apreiškia *vyriškąjį* žmogaus būtybės pradą, jo santykius su būtimi ir su gyvenimu, tiek matriarchatinė kultūra slepia savyje antrąjį žmogiškosios būtybės polių parodydama, kaip jis pergyvena būtį, kaip jis kuria ir kokiomis

konkrečiomis formomis šitoji kūryba reiškiasi. Svarbesnių matriarchatinės kultūros apraiškų analizė mums kaip tik ir turės parodyti, kad iš tikro šioje kultūroje glūdi kitoks gyvenimo supratimas ir kitokie kūrybiniai principai. Iš kitos pusės, šitoji analizė mums patvirtins ir kitą teigimą, kad *matriarchatinė kultūra yra vienašališkas moteriškojo principo išvystymas* ir kad ji, kaip ir totemistinė, sudaro žmonijos istorijoje papildo reikalaujantį kultūrinį tipą.

a. Moteriškosios kultūros bruožai

W. Moockas labai teisingai yra pasakęs, kad „kultūra yra žmogaus ženklas"[1]. Kitaip sakant, kultūra apreiškia savimi žmogų: jo nusiteikimą, jo pažiūras, jo norus ir jo kūrybinę linkmę. „Jei kultūra kyla iš giliausios žmogaus esmės ir yra ypatingas jo žygis,— papildo Moockas pirmesnę savo mintį,— tai kultūra turi būti tokia, koks yra žmogus"[2]. Šituo principu vaduodamiesi, mes anksčiau ir teigėme, kad kultūra turi esminio ryšio su žmogaus lytimi. Žmogaus lytis diferencijuoja ir apsprendžia bendrąjį žmogiškumą, tuo pačiu diferencijuodama ir apspręsdama kultūrą. Štai dėl ko vyro kuriama kultūra yra kitokia negu moters. Nagrinėdami totemistinės kultūros pagrindus, mes juose ieškojome vyriškosios kultūros žymių ir vyriškosios dvasios apraiškų. Šiuo tarpu mums tenka matriarchatinėje kultūroje paieškoti moteriškosios kultūros bruožų, pirma juos charakterizuojant, išvedant iš moters dvasios struktūros ir josios santykių su būtimi.

Vyriškąjį principą esame apibūdinę kaip aktyvumo pradą, kuriam būtis yra suskaldyta, kuriam idėja yra šalia jo ir šalia būties ir kuris savo kūryba stengiasi nugalėti būties suskilimą, realizuodamas joje idėją. Iš šito pagrindinio bruožo mes išvedėme vyriškosios kūrybos žymes: objektyvavimą, formavimą ir specializavimą. Moteriškasis principas, būdamas priešingas vyriškajam ir sudarydamas su juo poliarinius santykius, kitaip santykiuoja su būtimi, tuo pačiu kitaip žmogų nuteikia kūrybai ir kitaip lenkia jį kurti. Tarp vyriškojo ir moteriškojo principo įvyksta tam tikra įtampa, ir tik šioje įtampoje žmogiškoji būtybė pasiekia savo pilnatvės.

---

[1] Aufbau der Kulturen, 5 p.
[2] Op. cit., 19 p.

Moteriškasis principas visame gyvenime reiškia receptyvumo pradą. Receptyvumas anaiptol nėra pasyvumas. Jis taip pat yra veikimas, tik kitoks. *Receptyvus veikimas yra daugiau išvidinis, įcentrinis.* Jis daugiau viską ima į receptyviojo poliaus vidų, sujungia prisiimtus elementus, suveda juos vienybėn ir subendrina. Tai yra „Kraft der Ruhe", kaip receptyvųjį veikimą yra pavadinusi sesuo Th. A. Walter[3]. Žmogaus dvasia yra dinamiška pačioje savo esmėje. Todėl ji pasyvi negali būti niekados. Ji tik gali veikti arba daugiau išviršiniu būdu, eidama iš savęs į objektyvinį pasaulį, arba daugiau išvidiniu būdu, eidama nuo objektyvinio pasaulio į save. Pirmasis veikimo būdas yra vyriškasis, ir jį mes vadiname aktyvumu. Antrasis būdas yra moteriškasis, ir jį mes vadiname receptyvumu.

Savotiškas moteriškojo principo veikimo būdas kyla iš moters santykių su būtimi ir su idėja. Vyras, kaip esame anksčiau minėję, būtį pergyvena kaip suskilusią, kaip darbingą savyje. Jis tam tikra prasme yra mechanistas. Tuo tarpu moteriai būtis yra vieninga. Jai ji nėra sudėta iš atskirų dalių, nėra suma, bet savotiškas organizmas, kuriame visi nariai sudaro organišką bendruomenę. *Moteriai gyvenimas nėra suma, bet visuma.* Organiškas pasaulio ir gyvenimo supratimas iš esmės yra susijęs su moteriškosios dvasios struktūra. Vyras pasaulio ir gyvenimo vienybę išsikovoja. Moteriai ji yra duota pačios prigimties. Objekto—subjekto dualizmas moteriai nėra toji pirmykštė gyvenimo kategorija, kaip vyrui. Todėl ir moters panašumas į vaiką, apsireiškiąs net ir fizinėje josios struktūroje, kaip tik turi savo šaknis šiame dualizmo nejautime, arba pozityviame būties vienybės pergyvenime. Kaip vaikas gyvena vienybėje su aplinka ir su pačiu savimi, taip ir moteris savo viduje jaučiasi kaip namie. Tuo tarpu vyras, pasak Simmelio, „savo namus turi šalia savęs"[4].

Iš čia kyla ir kitokie moters santykiai su idėja. Vyrui idėja yra šalia būties. Ji reiškia jam begalinį uždavinį, kurį jis jaučia esąs pašauktas atlikti. Idėja stovi priešais vyrą, jį kviečia ir įpareigoja. Tuo tarpu moteriai būtis ir idėja glūdi organiškoje sintezėje. Jai šie du dalykai yra net tas pat. Jeigu moteris turi idėją, tai

[3] Plg. Seinsrhythmik, 33 p. Freiburg i. Brsg., 1932.

[4] Philosophische Kultur, 83 p. Leipzig, 1911.

šitoji idėja suauga su visa jos būtybe, ji tampa josios dalimi. Štai kodėl moteris negali vykdyti idėjos tik išviršiniu būdu kaip vyras, ir štai dėl ko moteriai idėjos praradimas reiškia visos jos būtybės perversmą.

Toksai moters nusiteikimas būties ir idėjos atžvilgiu, kilęs iš moters receptyvumo, savaime apsprendžia ir moters kūrybą kultūrinėje srityje. Kad moteris yra kūrybiška, apie tai negali būti nė kalbos, nes kūrybiškumas yra esminė žmogiškosios dvasios žymė. Bet šitas kūrybiškumas yra kitoks negu vyro. Vyras, būdamas aktyvus, pergyvendamas būtį kaip darbingą, stengiasi idėją realizuoti objektyviniais pavidalais, stengiasi savo kūriniams suteikti tobulą formą, stengiasi kurti atskirose srityse; kitaip sakant, jo kūryba eina objektyvavimo, formavimo ir specializavimo linkme. Tuo tarpu iš moters dvasinės struktūros, iš josios pasaulio pergyvenimo ir santykių su būtimi kyla jau kitokios žymės.

Pirmutinė moters kūrybos žymė yra *subjektyvumas* kaip priešginybė vyro objektyvumui. Bet šitie du žodžiai — subjektyvumas ir objektyvumas — reikia imti ne gnoseologine, o ontologine prasme. Vadinasi, *moters kūryba yra subjektyvi ta prasme, kad ji vyksta daugiau subjekto viduje, kad ji yra daugiau asmens negu daikto kūrimas,* daugiau Personen- negu Sachkultur. Vyras kaip savo buvime, taip ir kūrime yra išcentrinis: iš savęs jis eina į paviršių. Moteris visais atžvilgiais yra įcentrinė: ji iš paviršiaus eina į vidų. Šita prasme moters kūryba ir visa jos kultūra yra subjektyvi, vadinasi, ji stengiasi reikštis ne objektyviais regimais laimėjimais, bet pasilikti subjekto viduje, formuoti žmogaus asmenį ir žmogaus dvasią. Todėl moteriai yra sunkiai suprantamos vyro pastangos veržtis į išviršinį pasaulį, jame pasižymėti, jį nugalėti, sukurti išviršinių gėrybių. Moteris savo kūrybai renkasi tas sritis, kuriose ji gali kurti daugiau viduje, kuriose ji gali formuoti ne daiktą, bet gyvą asmenį, kuriose ji gali susilieti su gyva siela. Todėl ugdymas, karitatyvinis veikimas, namų darbai yra tikroji moters kūrybos dirva.

Priešais formalinį vyro kultūros pobūdį moteris pastato *materialinį*. Kiek vyro kultūra yra formos kultūra, tiek moters kultūra yra turinio kultūra. Vyras savo kūryboje linksta į formą dėl to, kad būtis gali būti sujungta tiktai formos vieningumu, o šito būties sujungimo vyras kaip tik ir siekia. Tuo tarpu moteriai, kuri būtį pergyvena kaip vieningą, nėra reikalo ieškoti formos

elementų. Ji todėl kreipia daugiau dėmesio į turinį. Josios kūryboje turinio elementas ima viršų ant formos elemento. *Moters kultūra todėl visados yra daugiau išraiškos negu pavidalo kultūra.* Moteris nori simboliškai, alegoriškai ar kaip kitaip pasakyti tam tikrą mintį, išreikšti tam tikrą idėją. Tobula forma josios niekados nepatenkina. Ji siekia savotiško idealo, kurį savo kūriniuose ji dažnai išreiškia simboliškai. Todėl simbolis yra nuolatinis moters kultūros palydovas.

Vyras, kreipdamas ypatingo dėmesio į formą, yra priverstas imti savo kūrybai atskirus objektus ar atskiras sritis, nes visumai formos uždėti negalima. Todėl vyro kūryba savaime eina specializacijos linkme. Tuo tarpu moteris, kuriai forma yra antroje vietoje, kaip tik šitos specializacijos nemėgsta. Atiduodama pirmenybę turiniui, ji savaime esti vedama į visumą, nes turinys tikrai apsireiškia tik visumoje. Kiekviena speciali sritis, kiekvienas atskiras objektas gali tobulai išreikšti formą, bet pats vienas jis negali tobulai išreikšti viso turinio, nes turinio pilnatvę gali apimti ir išsemti tiktai visuma. Todėl *moteriškoji kultūra visados yra bendrumos ir visumos kultūra.* Moteris būties neskaldo, bet ją jungia ir bendrina. Moteriai gyvenimo suskaldymas ir suspecializavimas yra nepakeliamas. Visa moters būtybė, visas josios veikimas yra susijęs su vienijančiu būties ir gyvenimo centru, todėl kiekvienas atitrūkimas nuo šito centro jai yra sunkus. Moteris negali būti specialistė savo kūryboje. Jei moteris pereina į kokią nors specialią sritį, jei jos kūryba pradeda apsireikšti tiktai viena kuria siaura sritimi, ji virsta amatininke, ne kūrėja. Kaip kūrėja ji gali gyventi tiktai ryšium su gyvenimo visuma. Juo gyvenimas labiau skaldosi ir šakojasi, tuo yra sunkiau moteriai apreikšti kuriamąją savo galią.

Trys dar yra pagrindiniai moteriškosios kultūros bruožai: 1) *subjektyvumas,* arba linkimas kurti subjekto viduje tobulinant jo prigimtį, 2) *turiningumas,* arba linkimas pabrėžti savoje kūryboje turinio elementą, 3) *bendrumas,* arba linkimas sava kūryba apimti visą gyvenimą ir sujungti visas jo sritis. Šitie bruožai, galima manyti, turi būti ir matriarchatinėje kultūroje. Jų susekimas ir atskleidimas kaip tik ir parodys, kad matriarchatinė kultūra iš tikro yra ne kokių nors atsitiktinių išviršinių aplinkybių padaras, bet gili moteriškosios dvasios primato apraiška.

b. Žemės darbas ir moters ryšys su augmenimi

Žemės darbas ir augmenų auginimas yra, kaip jau esame matę, vienas iš charakteringiausių matriarchatinės kultūros bruožų. Modernioji etnologija šiandien yra nustačiusi, kad visos žemdirbės tautos savo kultūros gelmėse turi matriarchatinės kultūros liekanų. Apatinis žemdirbių tautų kultūros sluoksnis visados yra moteriškas. Vadinasi, žemės darbas su moters gyvenimu yra susijęs daug labiau ir daug organiškiau, negu iš sykio atrodo. Jeigu šiandien moteris žemės nedirba, tai ne dėl to, kad jai tas darbas nepatiktų, bet dėl to, kad aukštoji kultūra esmingai pakeitė žemės darbo formas. Aukštosios kultūros žemės darbas yra jau žemės reformavimas, vadinasi, vyriškas darbo būdas. Tuo tarpu pirmykštis žemės darbas buvo žemės globojimas.

Noras globoti yra pirmykštis moters noras. Globos idėja yra atėjusi į žmonių gyvenimą iš moters. Moteris, tapdama motina, savaime suauga su svetima gyvybe ir pačios prigimties yra stumiama šita gyvybe rūpintis. Todėl moteris pirmiau negu vyras patiria globojančios meilės paslaptį. Moteris pirmiau negu vyras peržengia ankštas savo Aš sienas ir pradeda rūpintis kitais. Ji anksčiau negu vyras stengiasi pagražinti svetimą gyvenimą, padaryti jį malonesnį ir laimingesnį. Kito laimės reikalai, net užmirštant save ir savęs išsižadant, yra moters dvasios išradimas. Todėl visais amžiais moteris buvo laikoma vargšų globėja, skurdo šalintoja, našlaičių penėtoja[5], nusiminusių guodėja ir raudotoja laidotuvių metu. Globojantis bruožas eina per visus moters darbus. *Visa moteriškoji kultūra yra globos ir paguodos kultūra.* Vyro uždaviniai siekia antžemišką pasaulį. Jie yra už šio gyvenimo. Moters kultūra pasilieka šiame gyvenime ir šiame pasaulyje. Moteris visų pirma nori šį regimą, konkretų gyvenimą padaryti žmoniškesnį.

Dėl to moters globa apima visą būtį ir visus būties laipsnius. Moteris yra susijusi ne tik su Dievu, bet ir su gamta. Moteris globoja visus, su kuriais tik tenka jai susidurti. Kūdikiai ir silpnieji nėra vieninteliai josios globos objektai. Ji globoja gamtą, pirmoje eilėje augmenis, paskui ir gyvulius. Charakteringa, kaip pastebi Bacho-

[5] Semang giminėje našlaičius žindo visos giminės moterys iš eilės.

fenas, kad matriarchatinėje kultūroje buvo baudžiama ir už gyvulių sužeidimą. Pirmykštėje kultūroje, kada žmogus su gamta buvo ypatingai suaugęs, moters globa gamtą kaip tik ypatingai ir lietė. Reikia atsiminti, kad matriarchatinė kultūra priklauso tam tarpsniui, kada žmogus su gamta jautėsi kaip lygus su lygiu, kada jis gamtą pergyveno kaip savo seserį. Todėl globojančioji moters meilė gamtoje rado tinkamą savo objektą ir išvystė savo jėgą.

Čia kaip tik ir glūdi pirmykščio žemės darbo paslaptis. Moteris ėmėsi žemės darbo dėl to, kad ji norėjo ją globoti. Šiandien žemė yra dirbama ir kultivuojama tikrąja šio žodžio prasme. Šiandien mes įdedame į žemę savo idėjas, savo teorijas, mes žemę formuojame ir racionalizuojame. Modernusis ūkis jau yra sutechnintas, suracionalintas ir sumechanintas dalykas, nes šio ūkio valdovas šiandien yra vyras. Tuo tarpu pirmykštis ūkis buvo kitoks, ir žemės darbas pirminėje kultūroje turėjo kitokios prasmės. Moteris, kuri pirmoji pradėjo dirbti žemę, ėjo į šį darbą su visai kitokiu nusistatymu negu šiandieninis vyras. Šiandien vyras stengiasi žemę priversti, kad ji duotų kuo daugiausiai vaisių. Pirmykščiame darbe tokios prievartos nebuvo jau tik dėl to, kad nebuvo priemonių forsuoti žemės vaisingumui. Šitas vaisingumas buvo natūralus. Pirmykštė žemė pati gimdė ir želdė augmenis ir jų rūšis tokias, kokias ji, jeigu taip galima būtų pasakyti, „norėjo". Moteris organiškai susijungė su šituo žemės vaisingumu. Ji žemės nevertė, bet tik ją globojo ir prižiūrėjo, kad reikalingi augmenys nebūtų nustelbti, kad laiku jie būtų nuimti ir pasėti. Pirmykštė moteris buvo žemės ir josios vaisių globotoja. Savo išmintimi ji prisidėjo prie gamtinės kuriamosios galios ir stengėsi šiai galiai pagelbėti. Pirmykštis žemės darbas buvo ne tiek žemės dirbimas, kiek josios globojimas. *Pirmykštis ūkiškas moters veikimas giliausia savo esme buvo ne ekonominis, bet karitatyvinis veikimas.* Štai dėl ko moteris pasirinko žemės darbą, nes augmenų dygimas, jų augimas, jų priežiūra buvo artimiausias dalykas moters širdžiai. Čia ji matė prasmingą panašumą ir artimumą su savo pačios vaisių prasidėjimu, gimimu ir augimu. Žemės darbas matriarchatinėje kultūroje nebuvo atsitiktinis dalykas, bet kilęs iš pačių moters dvasios gelmių.

Moters ryšys su žemės darbu pirminėje kultūroje

etnologijos yra labai vertinamas ir pabrėžiamas. Sykiu pabrėžiama, kad su žemės darbo išslinkimu iš moters rankų liovėsi ir moters galia, sunyko matriarchatinė kultūra, kurios vietą užėmė kitos kultūros: totemistinė arba nomadinė. Etnologija nurodo, kad žemės darbas ištrūko iš moters rankų dėl to, kad pasikeitė žemės dirbimo priemonės ir sykiu su jomis dirbimo formos. Nuo paprastos lazdos, vėliau nuo kastuvo ir kauptuvo pereita prie arklo, ir arklo kultūra (Pflugkultur) buvo matriarchato nuosmukio ženklas. Tai nereiškia, kad moteris negalėjo pasinaudoti arklu, tuo labiau kad pirmykštis arklas buvo medinis[6]. Arklo įvedimas reiškė žemės darbo formos pakeitimą. Nuo paprasto moteriško žemės globojimo pereita prie vyriško žemės formavimo. Arklas žemės darbą sumechanino. Juo dirbama žemė jau nebebuvo globojama. Ji buvo priverčiama duoti vaisių, nes josios natūralus vaisingumas žmogaus pastangomis buvo padidinamas, pertvarkomas ir perkeičiamas. Su arklo kultūra žemės darbas perėjo į visai naują savo išsivystymo tarpsnį. Moteriai šitoks žemės formavimas nebuvo savas. Todėl ji vis mažiau jame dalyvavo, ir žemės darbas tuo metu išsprūdo iš moters rankų. Su tuo žlugo ir matriarchatas.

Taip pat su žemės darbu etnologai sieja ir matriarchatinės kultūros sėslumą. Sėslumą W. Schmidtas vadina „sąlyga bet kokiai kultūrinei pažangai"[7]. Kultūra gali išsivystyti tik tada, kai žmogus prisiriša prie žemės, kai jis sustoja vienoje vietoje, kai jis nėra varinėjamas amžino nerimo klajoti po visą erdvę. Nomadinė kultūra virto aukštąja kultūra tik tada, kai ji susijungė su matriarchatine derlingų slėnių kultūra ir tuo būdu pasidarė sėsli. Šiuo tad atžvilgiu matriarchatinės kultūros sėslumas turėjo nepaprastos reikšmės žmonijos kultūros pažangai. Moteris išmokė žmogų būti sėsliu, gyventi toje pačioje vietoje, moteris pririšo žmogų ar žmoniją prie žemės. Bet ji taip darė taip pat savo prigimties verčiama. Etnologai mano, kad matriarchatinis sėslumas buvo žemės darbo reikalavimas. Tai yra visiškai tiesa. Bet žemės darbas nėra giliausias sėslumo pagrindas. Ir sėslumas, ir pats žemės darbas yra moteriškosios dvasios

---

[6] Net sakoma, kad moteris buvo pirmoji, kuri šį arklą traukė. Čia turima galvoje moters pavergimas matriarchato smukimo metu.
[7] Völker und Kulturen, III, 289 p.

nusiteikimas ir moteriškosios dvasios struktūros išraiška. Moteris pačia savo esme yra sėsli, nes ji yra receptyvinis pradas. Ji yra toji, pasak sesers A. Walter, „ramybės jėga", kuri linksta globoti, linksta kurti savo viduje, todėl reikalauja rimties ir susitelkimo. Šiuo atžvilgiu E. Bergmannas teisingai sako, kad „motiniškoji moteris, savo prigimto paskyrimo vedama, sukūrė namus, žemės darbą ir sėslumą, kad galėtų ramiai gimdyti kūdikius ir juos auklėti. Tuo tarpu vyras klajojo, stumiamas nomadiškos pažinimo dvasios"[8]. Moters veikimas, kaip buvo minėta, yra įcentrinis: nuo išviršinio pasaulio jis eina į žmogaus dvasios vidų. Todėl su nomadizmu jis visiškai nesiderina. Štai kodėl matriarchatinė kultūra buvo sėsli. Moters dvasios nusiteikimas kurti dvasios viduje, jos linkimas globoti, auklėti ir gimdyti yra giliausia sėslumo priežastis. Sėslumas matriarchatinei kultūrai nėra atsitiktinis, bet esminis bruožas.

Su žemės darbu siejasi augmenų auginimas. Čia taip pat reikia pastebėti, kad augmenų auginimas yra laikomas esminiu matriarchatinės kultūros bruožu, ir kur šito auginimo nėra, pavyzdžiui, Australijoje, ten matriarchatinė kultūra laikoma išsigimusia (W. Schmidt). Be abejo, pasirinkdama ekonominio savo veikimo forma žemės darbą, moteris tuo pačiu buvo nukreipta ir į augmenis. Vis dėlto šitas nukrypimas atitiko ir jos dvasinę prigimtį. Tarp moters ir augmens yra ankštas ryšys, kaip tarp vyro ir gyvulio. *Augmeninis principas gamtos srityje ir moteriškasis principas dvasios srityje atstovauja toms pačioms funkcijoms ir tai pačiai prasmei.* O. Spengleris savo veikale „Untergang des Abendlandes", išvystydamas savo teoriją apie kultūros sielą, atkreipė dėmesio į kosminį augmens pobūdį. Pasak Spenglerio, skirtumas tarp gyvulio ir augmens yra tas, kad gyvulys yra pasaulis savyje ir sau. Tai yra mikrokosmas. Tuo tarpu augmuo yra suaugęs su aplinka — su žeme ir su oru, vadinasi, yra susijungęs į visą kosmą. Jis yra makrokosmas. Jis gyvena ne tiek sau, kiek kosminiam uždaviniui[9]. Čia tuojau galima pastebėti tam tikro panašumo su moteriškuoju principu. Jau filosofijoje senokai glūdi mintis, kad vyriškasis principas atstovauja asmeniniam — individualiniam, o moteriškasis kosminiam — bendruomeniniam

[8] Erkenntnisgeist und Muttergeist, 240 p.
[9] Plg. II, 3 p.

pradui. Vyras yra mažas pasaulėlis, mikrokosmas, kuris gyvena sau, kuris linksta nomadiškai judėti ir kurti šalia savęs. Tuo tarpu moteris daugiau gyvena kitiems. Ji turi gilių ryšių su visa būtimi jau tik dėl to, kad ji šitą būtį pergyvena kaip vieningą. Šiuo atžvilgiu moteris turi makrokosminio pobūdžio. N. Berdiajevas sako, kad „žmogus — vyras tik per moterį yra susiejamas su gamta, su kosmu; pasilikęs šalia moters, jis atitrūktų nuo pasaulio sielos, nuo motinos žemės"[10]. Charakteringa, kad pasaulio siela poetų ir filosofų vizijose yra visados vaizduojama moters pavidalu. Šitas moters kosmiškumas kaip tik ir priartina moteriškąjį principą prie augmeninio principo. Abu juodu išreiškia tą pačią bendruomeninę būties pusę.

Abu juodu turi ir tą pačią prasmę. Augmeninio gyvenimo prasmė yra gimdymas. Dauginimosi procesu išsisemia visas augmens gyvenimas. Augmuo tam tikra prasme iš esmės yra motiniškas pradas. Todėl augmens gimdymas yra absoliučiai skaistus, nes jis yra *gimdymas savyje,* be jokių pašalinių elementų iš jausmų ar valios srities, kas yra randama gyvuliuose ir žmoguje. Bet su gimdymu esmingai yra susijusi ir moteris. Tiesa, moteriai nėra charakteringas fizinis gimdymas. Bet moteriai yra charakteringas motiniškumas. Moteris yra motina ligi giliausių savo dvasios gelmių, vadinasi, *gimdanti,* nes motiniškas principas kaip tik dėl to toks ir yra, kad jis reiškia gimdymą. Moteris gimdo savo kūnu ir savo dvasia. *Gimdymo funkcija yra susijusi su visa moters dvasia ir kūno struktūra.* Ir šioje tad srityje moteriškasis ir augmeninis principas reiškia tą pačią prasmę: gimdyti. Tik augmuo yra esmingas gimdomasis principas gamtos srityje, o moteris yra esmingas gimdomasis principas dvasios srityje.

Ankšta analogija yra taip pat tarp augmens ir moters kūrybos. Augmuo yra kūrybiškas, kaip ir kiekvienas, gyvas daiktas. Bet šitoji jo kūryba yra gana savotiška. Augmens kūryba iš esmės yra autokreacija. Jei sakoma, kad augmens paskyrimas yra keisti negyvąją medžiagą[11]. tai šitas keitimas augmens kūryboje vyksta grynai viduje. Augmuo kuria pats savyje ir pats save. Jo kūryba nesikristalizuoja šalia jo regimais pavidalais. Objekty-

[10] Der Sinn des Schaffens, 192—193 p. Tübingen, 1927.
[11] Plg. *H. Conrad-Martius.* Die Seele der Pflanze, Breslau, 1934.

vinių gėrybių, esančių šalia kūrėjo, pirmas pradeda kurti tiktai gyvulys. Augmens kūryba neperžengia jo būtybės sienų. Tai esmingai išvidinė kūryba. Augmuo įtraukia į save pašalinę medžiagą ir ją savyje formuoja bei pasilieka. Čia vėl mes matome ankštą paralelę su moters kūryba. Moteris taip pat kuria savo viduje. Josios kūryba taip pat nesikristalizuoja šalia josios. Tai taip pat yra autokreacija. Moters objektyviniai laimėjimai niekados neatitrūksta nuo josios pačios. Todėl moteris geriausiai apreiškia kūrybinę savo galią kaip tik ten, kur kūryba yra daugiau išvidinė. Moteris menkai yra pajėgi tokiose srityse, kuriose objektyviniai laimėjimai turi būtinai pasilikti kūrėjui transcendentūs, kaip technikos, visuomenės, plastinio meno, mokslo srityje. Moters kūryba vyksta augmenišku būdu. Jeigu ieškotume palyginimų, galėtume pasakyti, kad moteris nesuka lizdo kaip paukštis ir nestato namelio kaip bebras, bet ji absorbuoja aplinkui esančią medžiagą kaip medis ir ją paverčia žiedais ir vaisiais.

Šitas moteriškojo ir augmeninio principų nagrinėjimas parodo, kad pirmykštė moteris pasirinko augmenų auginimą ne tik dėl to, kad ji dirbo žemę, bet kad ji savo pasąmonės gelmėse jautė tam tikrą artimumą su augmenimi. Kaip vyras totemistas gyvulį pergyveno kaip kažką sau artimą, taip lygiai ir moteris augmenyje matė savo būties atspindį. Kamieno kultūros žmogus, būdamas gamtos brolis ir su gamta santykiuodamas kaip lygus su lygiu, gerai žinojo, kokios gamtos sritys turi su juo bendrų būties principų. Todėl mums dabar keista atrodo, kad vyriškoji kultūra turėjo ypatingų ryšių su gyvuliais, o moteriškoji kultūra su augmenimis. Bet ano meto žmogui šitie ryšiai buvo savaime suprantamas dalykas. Vyras ypatingai ankštai santykiavo su gyvuliu, nes jis jautė, kad gyvuliškas principas yra tas pat, kas ir vyriškasis, kad vyras dvasios srityje atstovauja tai pačiai būties struktūrai, kaip gyvulys gamtos srityje. Moteris ypatingai ankštai susilietė su augmenimis, nes ji taip pat jautė, kad tarp jos ir augmeninio principo esama gilaus kosminio atitikimo.

c. Mėnulio kultas

Priešais vyriškąjį saulės kultą ir priešais soliarinę mitologiją matriarchatinė kultūra pastato mėnulio kultą ir lunarinę mitologiją. Jau tik viena šitoji aiški prie-

šginybė rodo, kad mėnulio kultas turi turėti gilios prasmės, kad jis yra moteriškosios dvasios padiktuotas. Jeigu kamieno kultūroje persiskirdamos lytys savo garbinimo objektais pasirinko du mums arčiausiai pažįstamus astronominius kūnus, tai čia nebuvo pripuolamas atsitikimas, bet tai ištryško iš pačių vyro ir moters gelmių.

Etnologija turi du mėnulio kulto aiškinimus. Visų pirma sakoma, kad mėnulio kultas yra susijęs su mėnesinėmis atmainomis moters organizme. Moteris pastebėjusi tam tikrą ryšį tarp periodinių savo susirgimų ir mėnulio ir tuo pačiu pradėjusi ieškoti priežasties tarp jų ryšio. Pirmykščio žmogaus fantazija padariusi, kad šitasai ryšys buvo palaikytas antgamtiniu ir mėnulis buvo pradėtas garbinti. Aiškinimas gana silpnas. Kad moters mėnesinės atmainos *gali* sutapti su mėnulio fazėmis, tai tiesa. Bet netiesa, kad jos *turi* sutapti ir kad faktiškai visados sutampa. Mėnesinės atmainos moters organizme visų pirma nėra pastovios. Jos pamažu kinta taip, kad moteriai jos nesikartoja visados tuo pačiu metu. Iš kitos pusės, jų periodo ilgumas yra individualus: nuo 26 ligi 32 dienų. Todėl šitas atmainas masiškai suderinti su mėnulio atmainomis yra neįmanoma. Suderinimas gali pasitaikyti tik vienam kitam asmeniui, ir tai ne visą laiką. Todėl šitas pirmutinis aiškinimas netšsilaiko. Nedaug kas jį šiandien ir naudoja.

Marija Pankritius yra davusi kitą aiškinimą. Pasak jos, mėnulis moteriai padėjęs skaičiuoti laiką trumpais tarpsniais. Moteriai skaičiavimas metais buvęs per ilgas. Jai reikėję trumpesnio mato, nes ji turėjusi „stebėti augančias būtybes" (augmenis, kūdikius...). Mėnulis čia jai atėjęs į pagalbą[12]. Vėliau nuo tokio grynai praktinio panaudojimo moteris perėjusi prie mėnulio garbinimo. Šitas aiškinimas taip pat neturi stipraus pagrindo. Mėnulis, kaip laiko skaičiavimo matas, yra žinomas visuose kultūros cikluose, ne tik matriarchatiniame. Vis dėlto kitos kultūros jo nepradėjo garbinti. Matyt, kad vieno tik laiko skaičiavimo nepakanka. Todėl W. Hirschbergas, kritikuodamas Marijos Pankritius pažiūrą, ir pastebi, kad „prielaidai, jog moteris yra išradusi mėnulio skriejimą padalinti savaitėmis, neturi jokio artimesnio pagrindimo"[13]. Todėl reikia mums ieškoti kitokio aiškinimo.

---

[12] Plg. Anthropos, 888 p., 1930.
[13] Anthropos, 467 p., 1931.

Mėnulio kultas nėra moteriai pripuolamas dalykas, kaip ir vyrui saulės kultas. Jau Genezėje pasakyta, kad mėnulis yra nakties žiburys. Tuo tarpu tarp nakties ir moters dvasinės struktūros esama organiškų ryšių. Diena ir naktis nėra tiktai astronominės apraiškos. Tai dviejų būties polių simboliai, simboliai dviejų santykiuosenų su būtimi. Jau anksčiau, kalbant apie saulės kultą, buvo minėta, kad diena yra racionalistinio pažinimo sąlyga, nes ji savo šviesa daiktus suskaldo ir jų paviršiaus žymes iškelia aukštėn. Naktis elgiasi priešingai. Naktį visi daiktai atrodo viena. Nakties šviesa, menka savo laipsniu ir reflektorinė savo pobūdžiu, naikina individualius daiktų kontūrus, daiktų ribas ir jų skirtybes. Nakties pasaulis pasidaro vieningumo ir bendrumo pasaulis. Dėl to vyriškasis ratio naktį veikia sunkiai, nes jis suvokia tik tai, kas yra atskira. Tuo tarpu šito atskirumo nakties metu esti kuo mažiausiai. Naktį tarsi dingsta daiktų paviršius ir atsiveria daiktų esmė. N. Berdiajevas, nagrinėdamas rusų poeto Tiutčevo vizijas, yra padaręs nemaža gilių pastabų apie naktį, kurios mums patarnaus nakties prasmei ir josios simboliškumui suprasti. „Naktis nėra mažiau nuostabi kaip diena; ji nėra mažiau Dievo; žvaigždžių spindėjimas ją apšviečia, ir naktis turi tokių apreiškimų, kurių nežino diena. Naktis turi daugiau artimumo su pradžios misterija kaip diena. Bedugnė (Jackobo Boehme's Ungrund) atsiveria tik naktį. Tuo tarpu diena užtraukia ant jos uždangą... Naktis labiau priklauso metafizikai, ontologijai negu diena... Atsiminkime tiktai Mykolo Angelo „Naktį" (moters skulptūra prie Julijaus II karsto.— *A.M.*). Kaip jis ją garbino! Galimas daiktas, kad diena mus vargina, kad dienos tvarka mus padaro ištižusiais, kad pati dienos energija išsisemia, kad dienos uždanga yra. Tuomet tasai, kuris gyveno paviršiuje, gali būti pagautas stipraus noro susijungti su būties šaltiniu, su josios šaknimis. Pats judėjimo į gelmes vyksmas reikalauja užgesinti dienos šviesą ir pasinerti tamsoje"[14]. Šitomis mintimis Berdiajevas nori pasakyti, kad būties gelmių pažinimas ir bendravimas su pačiomis būties misterijomis vyksta ne dienos, bet nakties sferoje. Naktis yra šito bendravimo laikas ir sąlyga.

Bet būties gelmių pažinimas ir bendravimas su būties misterijomis anaiptol nėra racionalinis dalykas. Diskursy-

[14] Un nouveau Moyen Age, 91—94 p. Paris, 1929.

viniam pažinimui daikto gelmės yra neprieinamos, ir ratio misterijų nepakenčia. Į daiktų gelmes įsibrauna tiktai intuicija. Intuicija yra tiesioginis pačios žmogaus dvasios susilietimas su daiktais pažinimo aktu. Tai dvasios atsivėrimas būčiai. Naktis kaip tik ir yra geriausia tokiam atsivėrimui sąlyga. Dienos metu žmogų paprastai užplūsta daugybė atskirų, smulkių, suskaldytų įspūdžių. Žmogus tuomet, Goethe's žodžiais tariant, turi rankose dalis, bet jam trūksta visumos. Tuo tarpu naktį šitos dalys išnyksta. Visos individualinės skirtybės yra nulyginamos. Žmogus čia patiria būtį tokią, kokia ji yra. Jis patiria patį būties branduolį, pačias būties gelmes. Jis tuomet santykiauja ne su atskirais daiktais, bet su visa būtimi kaip tokia, su tuo, kas yra. Šita tad būtis kaip tik ir yra intuicijos objektas. Intuicijai yra nesvarbus daikto paviršius. Intuicija siekia būties kaip tokios. Tuo tarpu naktis šitą būtį kaip tokią ir atskleidžia žmogaus dvasiai. Štai kodėl intuicijai naktis parengia geriausias sąlygas. Naktis yra intuityvinio pažinimo metas.

Tuo pačiu naktis pasidaro ir moteriškosios dvasios veikimo metas. Moteris, kaip jau ne kartą yra sakyta, yra intuicijos žmogus. Visa moters prigimtis yra labiau susijusi su būtimi kaip tokia negu su atskirais daiktais. Todėl ir josios pažinimo būdas yra daugiau intuityvinis negu diskursyvinis. Bet kadangi naktis duoda geriausių sąlygų intuicijai, todėl nakties metas yra geriausias apsireikšti moteriškajai dvasiai. Naktis yra organiškai susijusi su moters prigimtimi. Mes, kurie esame išaugę vyriškos — racionalistinės, soliarinės — kultūros atmosferoje, sunkiai galime pajusti šitą tiesą. Bet pirmykštis žmogus, kurio gyvenimas buvo dar neaptemdytas jokių paveldėtų tradicijų ir kuris gyvenimą kūrė tik pagal savo prigimties išvidinius polinkius, labai gerai jautė dienos ir nakties skirtingumą ir jų ryšį su vyrišku bei moterišku gyvenimo būdu. Todėl kur buvo vyro dvasios persvara, ten išaugo soliarinė kultūra, o kur buvo moters dvasios persvara, ten susiformavo kultūra nakties sferoje. Nakties ženklai visados eina kaip moteriškosios kultūros simboliai.

Dabar mums paaiškėja, kodėl matriarchatinėje kultūroje įsigalėjo mėnulio kultas. Mėnulis yra ypatinga nakties būtybė, teikianti nakčiai daugiau žavumo negu žvaigždės. Mėnulio šviesa yra reflektorinė, vadinasi, tokia, kuri daiktus aplieja vienijančiais spinduliais, kuri paslepia

skirtybes ir sujungia daiktus tarp savęs. Mėnulio apšviesta būtis yra vieningesnė. Mėnulis patenkina nakties, intuicijos ir moters reikalavimus: ne skaldyti, bet vienyti, rodyti ne paviršių, bet atskleisti gelmes. Naktis su mėnuliu yra idealinė naktis. Štai kodėl pirmykštė moteris nusilenkė prieš mėnulį ir jį garbino, nes jis jai buvo josios reikalavimų reiškėjas ir josios norų vykdytojas. Mėnulio kultas, kaip ir visi kiti matriarchatinės kultūros bruožai, yra išaugęs iš moteriškosios dvasios. Moteriškosios dvasios primatas čia yra labiau ryškus negu kuriose kitose srityse.

2. Kūryba dvasios viduje

a. Kaiminė gyvenimo forma

Kalbėdami apie matriarchatinės kultūros techniką minėjome, kad matriarchatinių tautų gyvenamosios trobelės yra keturkampės ir kad jos sustatytos eilės pavidalu, sudarydamos tuo būdu kartais gana ilgą gatvę. Šita savo santvarka jos skiriasi nuo totemistinių tautų, kurios savo apvalias trobeles telkia krūvos pavidalu. Matriarchatinė kultūra yra sukūrusi kaimą, o totemistinė miestą. Tai matyti net trobesių santvarkoje. Matriarchatinės trobelės rikiuojasi lietuviško kaimo pavidalu. Pridėkime prie to dar žemės darbą, ir lengvai galėsime pastebėti, kad matriarchatinė kultūra kuria kaiminę gyvenimo formą.

Etnologai į šią savotišką formą yra atkreipę dėmesį pripažindami, kad matriarchatinės tautos iš tikro yra kaimiškos tautos, kaimiškos ne tik išviršiniu gyvenimo būdu, bet ir savo kūno išvaizda, ir išvidiniu savo nusiteikimu. W. Koppersas, pavyzdžiui, sako, kad „visa egzogamiška motinos teisės kultūra, nepaisant prekybinių ir piniginių santykių, yra esmingai demokratinė kaimo kultūra"[15]. Tas pats Koppersas teigia, kad šitas kaimiškumas matyti net kūno išvaizdoje. „Jeigu totemistas yra lieknas, vikrus, vadinasi, tam tikra prasme miestinis tipas, tai senosios žemės darbo kultūros atstovai yra žemi, platūs, apskritai ne nudailinti, bet greičiau sudribę ir šiurkštūs"[16]. Vadinasi, fizinis jų tipas yra kaimiškas.

---

[15] Völker und Kulturen, III, 560 p.
[16] Op. cit., 563 p.

Kaimiškas yra ir išvidinis jų nusiteikimas. Tai yra sėslūs gyventojai, nemėgstą puolamųjų karų, nemėgstą tolimų kelionių ir jeigu keliauja, tai ne išvidinio palinkimo, bet reikalo spiriami. Jie yra prisirišę prie gyvenamosios vietos, suaugę su žeme. Palyginę fizinę jų išvaizdą ir išvidinį jų nusiteikimą su L. F. Clausso rasiniais tipais, tuojau pastebėsime ankštą ryšį tarp matriarchatinių tautų ir vadinamo „Verharrungsmensch" — *patvaros žmogus.* Fizinis tokio žmogaus tipas, pasak Clausso, yra labai savotiškas. Kai toks žmogus stovi, atrodo, kad jis yra įaugęs į žemę. Kai jis eina, tai „kiekvienas žingsnis yra tarsi atsiplėšimas (Lossreissen) nuo žemės"[17]. Išvidinio nusiteikimo atžvilgiu šitas „patvaros žmogus" taip pat yra matriarchatiškas. „Gyvenimas,— sako Claussas,— čia yra sutelktas aplinkui išvidinę sritį ir sujungtas šito žmogaus išvidinės jėgos. Joje yra įsišaknijęs. Šitoji išvidinė sritis žmonių kalboje gali būti įvairiai vadinama: tėvynė, tėviškė, tėvų tikėjimas ir t.t."[18] Kitoje vietoje Claussas pastebi, kad „patvaros žmogaus buvimas šiame pasaulyje yra susijęs su žeme, iš kurios šis žmogus yra išaugęs ir kurioje jis yra įsišaknijęs"[19]. Dėl to nėra abejonės, kad matriarchatiniai žmonės rasiniu atžvilgiu priklauso Clausso minimam patvaros žmogui, kuris „bet kokiame pašaukime visados gelmėse pasilieka kaimietis"[20]. Matriarchatininkai iš esmės yra kaimo žmonės, ir jų gyvenimas yra kaimietiškas.

Ir čia vėl mes kartojame tą pačią tezę, kad šita *kaiminė gyvenimo forma yra natūrali išplauka iš matriarchatinės kultūros esmės,* kad ji nė negalėjo kitokia būti, nes moteris, kurdama savo gyvenimo tipą, savaime jį sukuria kaimo pavidalu. Vyras yra miesto kūrėjas, moteris yra kaimo autorė. Kaimo dvasia yra moteriška. Kaimo nuotaika ir gyvenimo būdas atitinka moters išvidinę struktūrą. Taip yra dėl to, kad *kaimo centras yra namai.* Miesto gyvenimas vyksta šalia namų: aikštėse, gatvėse, biuruose, įstaigose, kavinėse, restoranuose... Tuo tarpu kaime gyvenimas vyksta namuose, vis tiek ar šitie namai bus palapinė, ar trobelė, ar moderniškas mūrinis statinys. Kaime šalia namų yra ne gyvenimas,

---

[17] Rasse und Seele, 34 p. München, 1937.
[18] Op. cit., 31—32 p.
[19] Op. cit., 41 p.
[20] Ibid.

bet tik darbas. Laukuose nėra gyvenama. Laukuose yra tik dirbama. Visas gyvenimo pulsas, visi gyvenimo įvykiai, visos šventės, visi reikalai ir pokalbiai čia vyksta namuose. *Namai kaime reprezentuoja koncentruotą žmogaus būtį.* Kaiminis gyvenimo būdas yra naminis. Namų židinys čia yra toji vieta — ir fiziniu, ir dvasiniu atžvilgiu,— kuri traukia prie savęs visus šeimos narius, kuri juos jungia, kuri juos gaivina ir ugdo. Kaimo kultūra tikrumoje yra namų kultūra.

Tuo tarpu *namų kultūros kūrėja yra moteris.* Namų kultūroje kaip tik apsireiškia visos tos žymės, kurias mes radome moteriškoje kūryboje. Visų pirma *namų kultūra yra sintetinio pobūdžio.* Namuose yra visas gyvenimas, bet dar neišsiskaldęs, neišsispecializavęs, dar esąs pirmykštėje vienybėje. Namuose nėra nei mokslo, nei meno, nei visuomeninio gyvenimo skyrium. Namų gyvenimas yra organiškas ir bendras. Klystų, kas norėtų įrodinėti, kad namuose nėra atskirų kultūros sričių pradmenų. Namuose yra ir mokslo, ir meno, ir visuomeninio gyvenimo užuomazgos. Bet jos yra vienos su kitomis susijusios, vienos nuo kitų priklausomos, vienos iš kitų išaugusios. Teorinis, praktinis ir estetinis momentai čia nėra išsivystę į atskiras sritis, ką matome pasaulio kultūros tipe. Namuose jie visi jungiasi ir sudaro savotišką pasaulio kultūros priešginybę. Tai, kas pasaulyje yra išsiskyrę ir išsispecializavę, namuose dar tebėra pirmykštėje vienybėje. Sintetiškai organiška visuma yra pirmasis namų bruožas ir, kaip matėme, pirmoji moteriškosios kultūros žymė. Šiuo atžvilgiu tarp moters palinkimo jungti ir kurti visumoje ir namų kultūros yra organiškas atitikimas.

Antras namų bruožas yra tas, kad gyvenimas namuose nesiobjektyvuoja regimais pavidalais šalia žmogaus. Namų kūryboje nėra atsiskyrimo kūrinio nuo kūrėjo. *Namų gyvenimas esmingai yra išvidinis gyvenimas.* Vis tiek ar mes imsime teorinį momentą, ar praktinį, ar estetinį, visur mes rasime šitos išvidinės kūrybos aiškų bruožą. Teorinis momentas namuose nesusiformuoja mokslo sistemomis, kaip pasaulio kultūroje. Čia jis apsireiškia tiktai kaip išvidinis žmogaus dvasios veikimas pažinimo tvarkoje. Praktinis momentas nesiobjektyvuoja įvairiais teisės ar organizacijos pavidalais. Namų gyvenimo suteisinimas ir suorganizavimas jiems yra atėjęs iš pasaulio. Jis nėra organiškas namų kūrybos rezulta-

tas. Estetinis momentas namuose nesikristalizuoja meno kūriniais, bent tokia prasme, kaip mes šiandien juos suprantame. Namai yra sukūrę meno užuomazgas, bet šitos užuomazgos visados lieka susijusios su išvidiniu žmogaus gyvenimu. Visas tad namų gyvenimas vyksta žmogaus dvasios viduje. Visi objektyviniai pavidalai čia yra tik atrama anam išvidiniam gyvenimui apreikšti ir palaikyti. Patys savyje šitie pavidalai čia vertės neturi. Namų dvasia juos traktuoja tik kaip išvidinės kultūros priemones arba simbolius. Objektyviniai pavidalai namuose turi visai kitokios prasmės negu pasaulyje. Pasaulyje jų vertė glūdi juose pačiuose. Ten jų yra siekiama kaip vertingų savyje, be aukštesnio ryšio su žmogumi. Tuo tarpu namuose jie yra vertingi tiek, kiek per juos apsireiškia išvidinis namų kūrybos veikimas, kiek jie šitą išvidinę kūrybą palaiko ir ugdo. *Namų kūryba esmingai yra vidaus kūryba.* Ji į vidaus gyvenimą eina ir jame pasilieka. Čia vėl mes galime lengvai pastebėti, kad šitas namų kultūros bruožas atitinka moters linkimą kurti viduje, arba mūsų vadinamą subjektyvinį moteriškosios kultūros bruožą.

Štai kodėl namų kultūros kūrėja ir palaikytoja yra moteris, ir štai kodėl namai yra moteriškosios kultūros tipas. Moteris linksta kurti visumoje, ir jos kūryba pasilieka žmogaus dvasios viduje. Namai šituos linkimus kaip tik ir patenkina. Moteris todėl namuose jaučiasi geriausiai. Ji kuria namus visa savo būtybe. Ji čion įdeda visą savo sielą, o ne tik vieną kurią galią. *Namai moterį išsemia ne kaip ta ar kita funkcija, bet kaip visų funkcijų sintezė, kaip organiška visų uždavinių ir pareigų lytis, kuri labiausiai atitinka subjektyvią moters lytį.* Namai moteriai tampa viena didele kultūrine gėrybe, bet visai savotiškos rūšies, kurios lytis niekados nesiobjektyvuoja skyrium nuo kūrėjo. Tai panašu į vaidybą, kuri moteriai taip pat yra artima. G. Simmelis teisingai yra pasakęs, kad namai moteriai yra „pačią save patenkinti vertybė kaip meno kūrinys"[21].

Jeigu tad kaimo gyvenimo centre stovi namai, o namų gyvenimo centre stovi moteris, suprantame, kad tarp kaimo ir moters yra organiškas atitikimas, nes šitas *kaimo gyvenimas yra ne kas kita kaip namų gyvenimo projekcija.* Čia tad glūdi giliausia priežastis, kodėl ma-

[21] Philosophische Kultur, 308 p.

triarchatinė kultūra savo išviršiniam gyvenimui pasirinko kaimo pavidalą. Pirmykštė moteris, kurdama gyvenimą, jį kūrė namų forma, o išplėtusi jį ligi giminės masto, sukūrė kaimą. Visuomeninis gyvenimas, kaip esame anksčiau minėję, matriarchatinėje kultūroje yra šeimos gyvenimo išplėtimas. Regimu pavidalu jis apsireiškia kaimine gyvenimo forma. Kaiminė gyvenimo forma yra moters išvidinės kūrybos rezultatas. Negalėdama objektyvuoti savo kūrybos šalia savęs, ji kuria tokius kultūros tipus, kurie būtų ankštai susiję su namais. Tokiu būdu ir atsiranda kaimas.

b. Mistika

Kalbėdami apie matriarchatinės kultūros religiją minėjome, kad joje, šalia mėnulio kulto, šalia animizmo ir sielų keliavimo idėjos, yra dar aiškus ir mistinis elementas. Šiuo atžvilgiu matriarchatinė religija yra priešinga totemistinei religijai. Totemistinė religija yra maginio pobūdžio, matriarchatinė — mistinio. „Matriarchatinė religija,— sako W. Moockas,— yra šviesiaregiška religija, ji regi savo tikėjimo dėsnius, ji turi tikrų mitų... Joje glūdi nepaprastas užsidegimas, kuris orgiastiškai išsiveržia misterijose; įstatyminis elementas jai yra svetimas, tikrasis josios veikimo laukas yra mitai"[22]. Šitas mistinis elementas, šitas matriarchatinės religijos savotiškas regėjimas ir josios misterijos taip pat nėra atsitiktinis dalykas. Jis taip pat siejasi su moters dvasios struktūra, su ypatingu josios išvidiniu pobūdžiu. Totemistas vyras, būdamas ir jausdamas esąs pasaulio formuotojas ir net jojo valdovas, savo santykius su Aukščiausia Būtybe, su visu tuo, kas yra aukščiau už šią regimą tikrovę, pagrindė *magija*. Magija pasidarė totemistinės religijos žymė. Tuo tarpu matriarchatinė moteris, būdama palinkusi į subjektyvinę kūrybą, būdama pasaulio vienytoja meilėje ir atsidavime, savo santykiams su antgamtine tikrove pasirinko *mistikos* formą. Magija ir mistika charakterizuoja totemistinę ir matriarchatinę religiją, charakterizuoja totemistinį ir matriarchatinį žmogų ir sykiu charakterizuoja vyro ir moters santykius su antgamtiniu ir net gamtiniu pasauliu. Magija ir mistika yra du keliai,

[22] Aufbau der Kulturen, 126 p.

kuriais žmogus eina prie būties paslapčių. Vyro kelias veda per magiją, moters kelias — per mistiką.

Magija, kaip esame minėję kalbėdami apie totemistinę religiją, yra ne kas kita kaip *gamtos apvaldymas žodžio pagalba.* Vyras, stengdamasis pasaulį formuoti, savaime yra reikalingas pasaulio apvaldymo, nes išviršinę formą kam nors uždėti galima tik šį daiktą apvaldžius. Šiam reikalui, pasaulio apvaldymui, yra galimi du būdai: apvaldymas įrankiu, kuris kuria techniką, ir apvaldymas žodžiu, kuris kuria magiją. Pirmykštis totemistinis žmogus, pergyvendamas gamtą kaip sau lygią, daugiausia rinkosi antrąjį būdą. Tuo būdu išaugo totemistinėje kultūroje magija, gausi savo priemonėmis ir atstovais.

Moteris pasaulyje kuria kitaip negu vyras. Ji nesistengia formuoti, kaip buvo minėta, iš viršaus, bet kurti viduje. Josios kūryba liečia ne tiek daiktus, kiek asmenis. Moters kultūra yra subjektyvi. Todėl jai nereikia uždėti išviršinių formų ir tuo pačiu nereikia pasaulio apvaldyti, bent tokiame laipsnyje ir tokiu būdu, kaip vyrui. Dėl to moters kūrybai nėra taip labai reikalinga technika, o tuo labiau magija. Moteris nenori būties paslapčių išgauti prievartos būdu, atspėdama jas valdančias priežastis. Moters kūrybos išvidinis pobūdis reikalauja gilaus įžvelgimo į būties vidų, sutapimo su objekto vidumi, susiliejimo į tam tikrą vienybę. Jeigu moteris nori, kad josios veikimas kristalizuotųsi kito asmens viduje, ji turi taip elgtis, kad šitas vidus jai atsidarytų, kad ji galėtų parengti jo gelmes ir jose išvystyti palaimingą savo įtaką. *Moters kūrybos charakteris veda ne į išviršinį būties apvaldymą, bet į išvidinį susijungimą su būties gelmėmis.* Tai ir yra mistikos kelias.

Mistika yra tiesioginis būties prasmės paregėjimas. Ji neina priežastingu keliu, kaip magija arba technika. Mistikai atsiveria būties gelmės ne dėl to, kad ji pažadina tam tikras priežastis, bet dėl to, kad žmogaus dvasia čia tiesioginiu būdu susiliečia su būtimi ir paregi josios prasmę. Tai yra savotiška intuicija, tiktai galbūt aukščiausiame laipsnyje. Šiuo atžvilgiu matriarchatinė religija, moters sukurta, kaip tik ir nuėjo tiesioginio regėjimo keliu. Moters visas pažinimo veiksmas yra daugiau intuityvinis. Dėl to ir savo santykiuose su antgamtiniu pasauliu moteris neišsižadėjo šito pagrindinio bruožo. Ji ne tiek apie antgamtinį pasaulį galvojo, ne tiek stengėsi jį sau palenkti, kiek jį regėjo arba bent stengėsi

paregėti. Ji santykiavo su anuo pasauliu mistiškai. Mistika kilo iš pačios moters dvasios, nes ir dvasios atradėja yra moteris.

Matriarchatinės kultūros religijoje mistika apsireiškė visų pirma savotiškų priemonių vartojime tiesioginiam būties regėjimui pažadinti. Totemistinis magikas burdavo būdamas blaivus, nes jam reikėjo pačiam aktyviai šituose burtuose dalyvauti, reikėjo nesuklysti, nes kitaip maginis žodis neveikia. Tuo tarpu matriarchatinė moteris imdavosi priemonių ne tam, kad pati ką nors padarytų, bet tam, kad ji pasidarytų pasyvi, neveikli, nustojusi šio žemiško pajautimo, kad tuo būdu anas pasaulis lengviau per ją prabiltų. Todėl *svaiginančių nuodų vartojimas buvo pirmoji priemonė pažadinti mistiniam nusiteikimui.* W. Moockas[23] cituoja Straubo nuomonę, kad svaiginančių nuodų vartojime esama taip pat tam tikro tautų pasiskirstymo. Straubas suranda trejetą pagrindinių svaiginančių nuodų rūšių: 1) hašišiniai nuodai, 2) opiuminiai nuodai ir 3) alkoholiniai nuodai. Jų veikimas yra savotiškas. Hašišiniai nuodai, pasak Straubo, sukelia sapnus pusiau budinčiam žmogui; šie sapnai yra lydimi malonių vaizdų. Hašišiniai nuodai yra vartojami daugiausia arabų, vadinasi, nomadinės kultūros atstovų. Alkoholiniai nuodai sukelia savimi pasitikėjimą, perdėtą savo vertės pajautimą ir draugavimosi norą. Tai yra specifiškai totemistinių tautų nuodai. Totemistai yra laikomi alkoholinių gėrimų išradėjais. Galop opiuminiai nuodai sukelia praeities užsimiršimą, indiferentiškumą dabarties atžvilgiu ir visišką ateities nepaisymą. Tai yra pasyviai nusiteikusių tautų nuodai. Daugiausia jų yra vartojama Kinijoje ir Indijoje. Tai yra matriarchatinių tautų nuodai. Šie nuodai kaip tik ir sudaro tas priemones, kuriomis matriarchatinės tautos tenkino ir tebetenkina savo palinkimą į mistiką, į savęs pamiršimą, į susiliejimą su visa būtimi ligi savo asmens išnykimo. *Matriarchatinė mistika yra budistiška Indijos mistika,* nes ši pastaroji kaip tik ir yra iš matriarchatinės kultūros kilusi. Be abejo, tokių priemonių vartojimas yra savotiškas iškrypimas, bet savo gelmėse šitas matriarchatinio žmogaus žygis yra prasmingas. Jis rodo, kad religijoje šis žmogus norėjo išgirsti ano pasaulio balsą ir todėl turėjo netekti jautrumo šio pasaulio įspūdžiams. Vadinasi, mistinis matriarchatinės religijos po-

[23] Plg. Aufbau der Kulturen, 306 p.

būdis kyla iš pačios josios esmės, nes matriarchatinio žmogaus santykiai su antgamtiniu pasauliu buvo pagrįsti tiesioginiu šio pasaulio dėsnių ir sąrangos regėjimu. Tai yra moteriškoji religija kaip priešingybė vyriškajai maginei religijai.

3. *Kūrybinis bendrumas*

Priešais vyriškąjį linkimą specializuoti moteris pastato savą kūrybą visumoje. Moteriai yra nepakeliamas gyvenimo suskaldymas į atskirus elementus, į atskiras sritis, į atskirus laipsnius. Ji nori apimti būtį josios visumoje, ji nori sava kūryba tobulinti ne vieną kurią sritį, bet visą būtį kaip tokią. Jeigu vyriškoji kultūra yra daugiau gamtos formavimas, tai moteriškoji kultūra yra daugiau būties tobulinimas. Dėl to šitas tobulinimas ir reikalauja, kad moteriškoji dvasia darytų įtakos visai būčiai, visam asmeniui arba visai visuomenei. Ji reikalauja tam tikros bendrumos, tam tikros vienybės.

Šitas moteriškosios kūrybos bruožas kaip tik ir yra žymus matriarchatinėje kultūroje. *Matriarchatinė kultūra yra ne tik išvidinė, bet ir savotiškai bendra* ta prasme, kad joje nėra struktūros, kad ji yra nediferencijuota, kad ji yra vieninga masiniu vieningumu. Tai ir yra ženklas, kad ji yra sukurta moters arba bent moteriškojo principo persvaroje.

Visų pirma šitas kūrybinis bendrumas čia apsireiškia visuomenės masiškumu. Jau buvo minėta, kad matriarchatinė visuomenė yra masė. Kiek totemistai savo visuomenę suskaldo į atskirus laipsnius, vadinamus amžiaus klasėmis, tiek matriarchatininkai palieka visuomenę nediferencijuotą. Ji gyvena masės gyvenimą. Tai sudaro savotišką kūrybiniam bendrumui aplinką ir sąlygą. Kai visuomenė yra suskirstyta, tuomet reikia eiti į kiekvieną jos laipsnį, į kiekvieną jos klasę ir ten savotiškai reikštis. Vadinasi, tokiu atveju jau yra reikalinga specializacija. Moteris tuo tarpu specializacijos nepakelia. Ji todėl nediferencijuoja ir neskaldo visuomenės, kad turėtų bendrą veikimo lauką, kad josios idėjos, josios kūryba ir josios planai būtų realizuojami bendru būdu, kad jie tiktų visiems, kad jai pačiai nereiktų keistis ir prisitaikinti. Čia glūdi giliausias pagrindas, kodėl matriarchatinė visuomenė yra horizontaliai demokratinė. Valdoma moteriškojo principo, ji kitokia nė būti negali.

Pozityviai moteriškosios kūrybos bendrumas matriarchatinėje kultūroje apsireiškia tautinio principo pabrėžimu. Jau buvo minėta, kad totemistai sukūrė valstybę, o matriarchatininkai — tautą. Tautos pradmenų atsiradimas matriarchatinei kultūrai yra labai charakteringas. Tautinė individualybė visų pirma yra bendras dalykas. Tai yra tasai pradas, toji žmogaus būsena ir veiksena, kuri kyla iš rasinio vienodumo, iš gyvenamosios aplinkos ir iš istorinio likimo. Savo tapatybe ji sujungia žmones į tam tikrą išvidinę bendruomenę, sutelkia juos savotiškon vienybėn ir susieja vieną su kitu išvidiniais ryšiais. Tautinė individualybė yra giliai išvidinis dalykas. Jokiomis konkrečiomis apčiuopiamomis žymėmis ji neapsireiškia. Iš viršaus tautinė individualybė yra nesugaunama ir nenusakoma. Ji yra jaučiama ir pergyvenama žmogaus viduje kaip galinga jungtis. Tautinė individualybė kaip tokia nesiobjektyvuoja regimomis lytimis. Ji gyvena žmogaus būtybės viduje kaip jos veikimo ir buvimo principas.

Šie tautinės individualybės bruožai kaip tik ir patenkina moteriškosios dvasios reikalavimus. Moters dvasia nori bendrumo. Tautinė individualybė kaip tik ir sudaro organišką bendruomenę tautos pavidalu. Moteris savo kūryboje stengiasi apreikšti subjektyvų elementą. Tautinė individualybė ir čia parengia tinkamų sąlygų, nes ji yra išvidinis dalykas ir jungia žmones išvidiniais ryšiais. Todėl visai suprantama, kodėl matriarchatinė kultūra ypatingu būdu akcentuoja tautinį principą, nes jame ji mato moteriškosios kultūros geriausią sąlygą. Valstybinis momentas matriarchatinėje kultūroje yra gana silpnas, nes valstybė jau yra regimas tautos apsireiškimas. *Valstybė yra tautos objektyvacija.* Nelinkdama iš viso į objektyvinius pavidalus, moteris nelinksta nė į valstybę. Todėl sukūrusi tautą ir pažadinusi tautinius elementus, matriarchatinė kultūra laukė pagalbos iš nomadinės ar totemistinės kultūros, kad ši sukurtų valstybę. Bet šių svetimų kultūrų sukurta valstybė buvo matriarchatinei kultūrai primesta iš viršaus, nes nomadų arba totemistų kuriama valstybė nebuvo išaugusi iš tautos. Nesugebėdami patys susikurti *tautinės* valstybės, matriarchatininkai buvo priversti kentėti svetimą jungą. Vis dėlto net ir šitame nesugebėjime yra ryški matriarchatinės kultūros tendencija į bendrumą, kurį tautinis principas geriausiai išreiškia. Tauta sutelkia savyje viską, viskam įspaudžia

savų bruožų ir viską persunkia organiška jungtimi. Kūryba tautoje ir per tautą yra bendra kūryba. Todėl eidama šito bendrumo linkme, pirmykštė moteris tuo pačiu ėjo per tautą.

Bendriausias tad matriarchatinės kultūros pagrindas yra *moteriškosios dvasios primatas*, kuris apsprendė pačią šios kultūros esmę ir kuris išplito visose šios kultūros apraiškose. Iš šito primato matriarchatinėje kultūroje kilo:

1) *žemės darbas* kaip rezultatas moters karitatyvinio linkimo globoti ir pastoviai pasilikti toje pačioje vietoje,

2) *moters ryšys su augmenimi* kaip pergyvenimas nuolatinio tapimo ir sykiu pastovumo bei organiško susijimo su aplinka,

3) *mėnulio kultas* kaip intuityvinio pažinimo ir pasaulio suvokimo išraiška bei simbolinis pavaizdavimas,

4) *kaiminė gyvenimo forma* kaip namų kultūros projekcija ir sykiu geriausias būdas patenkinti kūrybinius moters užsimojimus,

5) *mistika* kaip pastangos tiesioginiu būdu iš vidaus santykiuoti su antgamtiniu pasauliu ir regėjimu suvokti būties prasmę,

6) *tautinio principo pabrėžimas bei išvystymas* kaip moters pastangų kurti visumoje ir apimti visą būtį rezultatas.

Moteris sukūrė matriarchatinę kultūrą, todėl josios žymių mes randame visose apraiškose. Matriarchatinė kultūra yra moters eksteriorizacija, kaip kiekvienas kūrinys yra kūrėjo eksteriorizacija.

Pabaiga

MATRIARCHATO GIJOS ŽMONIJOS ISTORIJOJE

Matriarchatinė kultūra šiandien, iš vienos pusės, yra toli, iš kitos — labai arti. Toli ji yra ta prasme, kad ir laiko, ir erdvės atžvilgiu aukštoji mūsiškė kultūra yra nuo josios atitrūkusi ir nuėjusi kitokiais keliais. Ligi Bachofeno mes net teoretiškai nežinojome, kad tokia kultūra kada nors egzistavo, kad ji turėjo didelės reikšmės, kad ji buvo sukūrusi savas formas ir savas gėrybes. Arti ji yra ta prasme, kad matriarchatinis principas nie-

kados istorijoje nebuvo išnykęs, kad jis veikė gyvenimo gelmėse ir kad mūsų amžiuje jis pradeda iškilti į istorijos paviršių ir pasidaryti realia gyvenimo jėga. Šiandien jau yra kalbama apie matriarchato grįžimą. Be abejo, pirmykšte forma matriarchatas niekados negrįš. Kaip aukštoji kultūra negali virsti pirmine, taip aukštosios kultūros gyvenimas negali prisiimti pirmykščio matriarchato formų. Čia gali būti kalbos tiktai apie matriarchatinio principo įsigalėjimą gyvenimo srityse, apie jo reiškimąsi žmogaus kultūroje ir net religijoje. Tik tokiu atžvilgiu ir tik tokia prasme galima sakyti, kad matriarchatinė kultūra mums yra šiandien arti.

Totemistinę kultūrą mes pavadinome mechanistine. Matriarchatinę kultūrą reikia pavadinti visumos kultūra. VISUMA — GANZHEIT — yra žodis, kuris gali geriausiai išreikšti matriarchatinės kultūros esmę. Kiek totemistinė kultūra stato gyvenimo pradus vieną šalia kito, tiek matriarchatinė kultūra žiūri išvidinio jų ryšio. Jai gyvenimas nėra suma, bet visuma. Šitoji visumos idėja traukiasi per visas matriarchatinės kultūros sritis. Šita idėja yra matriarchatui pagrindinė. *Matriarchatinis principas yra visumos principas.* Todėl baigiant nagrinėti matriarchato pagrindus, reikia žvilgterėti, kaip šitas *visuminis* matriarchatinės kultūros bruožas reiškiasi žmonijos istorijoje.

a. Idėjistinė pasaulėžiūra

Pažinimo srityje visumai atstovauja *idėja.* Idėja yra tasai pradas, kuriuo pažinimas baigiasi, jeigu jo vyksmą pradėsime diskursyviniu būdu, arba prasideda, jeigu jo vyksmą pradėsime intuityviniu būdu. Bet ir vienu, ir antru atveju idėja yra toji pilnybė, kurioje mūsų pažinimas randa savo pagrindą ir atbaigą. Matriarchatinė kultūra, būdama intuityvinio regėjimo, mistikos, išvidinės kūrybos kultūra, renkasi idėją teorinėje srityje pradedamuoju punktu. „Iš šitos žemės yra išaugęs idėjų mokslas",— pastebi W. Moockas[24].

Matriarchatinės kultūros savotiška idėjistinė pasaulėžiūra buvo gyva visais amžiais. Bet gražiausios ir charakteringiausios išraiškos ji rado *Platono filosofijoje.* Platono pasaulėžiūra yra ne idealistinė, kaip paprastai

[24] Op. cit., 88 p.

sakoma, bet *idėjistinė*. Pradedamasis punktas jam yra idėja, ir šią tikrovę jis stengiasi tvarkyti pagal šitos idėjos reikalavimus. Jam gyvenimas neturi imanentiškų idealų, bet tik transcendentines idėjas. Todėl jis stengiasi gyvenimo reikalus taip palenkti idėjai, kaip ši reikalauja, visiškai nepaisydamas, kad tuo būdu jis ne kartą gyvenimo realybę sulaužo ir iškreipia. Tai ypač matyti jo moksle apie valstybę, kur idėjistinis jo palinkimas yra ryškiausias. Visa Platono filosofija yra aprioristinė. Tai yra intuicijos, ne diskursijos padaras. Šiuo atžvilgiu Platonas ir apskritai visa platoniškoji filosofijos kryptis yra ne kas kita kaip matriarchatinio principo reiškimasis pažinimo srityje. Šitas principas žiūri į pasaulį kaip į tam tikros idėjos išraišką. Jis eina į gyvenimą iš aukšto. Jis supranta žmogų ir pasaulį ne kaip sudėtą iš atskirų pradų, bet kaip visumą, kurioje glūdi idėja. Todėl vadinamoji *visumos filosofija* (Ganzheitsphilosophie) savo esmėje taip pat priklauso matriarchatiniam principui. Ir šiuo metu šios filosofijos atgijimas, kuris reiškia pasipriešinimą mechanistiniam pasaulio aiškinimui, sykiu reiškia ir totemistinio principo pasitraukimą matriarchatinio naudai.

b. Totalistinė santvarka

Charakteringa, kad jau Platonas savo valstybės teorijoje yra kalbėjęs apie totalistinę valstybę, kuri savo žinion paima viską — ir privatinį, ir viešąjį žmogaus gyvenimą. Tai yra matriarchatinio visuminio principo išraiška visuomeninėje srityje. Jau esame sakę, kad matriarchatinė visuomenė yra daugiau masė, „linkusi,— pasak Moocko,— labiau būti valdoma negu valdyti"[25]. Individas čia turi nedaug reikšmės. Platono valstybės teorijoje ši mintis kaip tik ryškiai yra keliama. Taip pat Moockas pastebi, kad matriarchatinė visuomenė sudaro „galimybę atsirasti diktatūroms, kuriose aklai klausoma vieno žmogaus — svetimojo arba kilusio iš savos tautos"[26]. Šitas diktatorius gali būti tikrai gabus žmogus, bet gali būti ir rėksnys, kuris sugestionuoja masę ir ją veda ten, kur nori. Sugestijos reikšmė matriarchatinėje visuomenėje yra nepaprastai didelė, daug didesnė negu totemistinėje arba

[25] Op. cit., 110 p.
[26] Op. cit., ibid.

nomadinėje. Tuo būdu *matriarchatinis principas, reikšdamasis visuomeninėje santvarkoje, veda šią santvarką į totalizmą ir į diktatūrą.* Dėl to visi totalistiniai bandymai žmonijos istorijoje, pradedant Platonu ir baigiant mūsų dienų valstybės teoretikais, yra ne kas kita kaip matriarchatinio principo nuolatinis prasiveržimas.

Mūsų dienomis šitas prasiveržimas yra ypatingai ryškus. Nuo mechanistinės totemistinės visuomenės santvarkos, kuri reiškiasi demokratija, mes aiškiai pasukome į matriarchatinę totalistinę santvarką, kuri reiškiasi vienokia ar kitokia diktatūra. *Mūsų visuomeninė santvarka pasidarė tam tikros idėjos reiškėja.* Ji yra tvarkoma ne iš apačios, ne pagal konkrečią gerovę, bet iš viršaus, pagal tam tikros idėjos reikalavimus. Individas joje netenka reikšmės. Masė viską sveria ir viską gali, savo jėga reikšdama valdytojo valią. Šitasai mūsų dienų visuomeninis totalizmas dar labiau priartėja prie matriarchatinės visuomenės dėl to, kad jis yra grindžiamas tautos *idėja.* Tautinis principas yra vienas iš ryškesniųjų matriarchatinio gyvenimo bruožų. Ir šitas principas mūsų laikais virsta ta jungtimi, kuri sieja visas gyvenimo sritis į vieną visumą. Visuminis principas visuomeninėje srityje šiuo metu yra vykdomas tautos pagalba. *Mūsų visuomeninis totalizmas yra nacionalistinis, didele dalimi rasistinis,* kas dar labiau rodo matriarchatinę jo kilmę, nes rasinis grynumas taip pat yra matriarchatinių tautų išradimas. Juo, kaip aiškina etnologai, matriarchatinė kultūra grindžia savo egzogamiškumą. Kraujo vienybė ir kraujo grynumas matriarchatinei kultūrai daugiau reiškia negu dvasių vienybė ir dvasios grynumas. Šiuo atžvilgiu mūsų dienomis matriarchatinis principas atgema beveik grynu pavidalu.

c. Simbolistinis menas

Kalbėdami apie matriarchatinės kultūros meną esame sakę, kad jis linksta į stilizavimą, į geometrines linijas ir kad jo ornamentikoje vyrauja augmenų motyvai. Pagrindinis tokios tendencijos akstinas yra savotiškas matriarchatinio žmogaus palinkimas į idėją. Jis idėją reiškia savo pažinime, jis ją realizuoja visuomenėje, jis ją vaizduoja ir mene. Dėl to jis nutolsta nuo gamtos, jis gamtą stilizuoja, jam svarbu ne atkurti tai, ką jis regi, bet išreikšti tai, ką jis jaučia ir mąsto. *Dėl to jo menas*

ištisai yra išraiškos menas ir tuo pačiu yra simbolinis menas. Apskritai matriarchatinė kultūra yra palinkusi į simbolius, nes ji yra palinkusi į idėją. Šitas palinkimas mene randa geriausią pritaikymą. Matriarchatinis principas, reikšdamasis estetinėje srityje, palenkia šią sritį tam tikrai idėjai, ir šitai idėjai išreikšti jis renkasi tam tikrus simbolius. Simbolistinį meną mes laikome matriarchatinio principo apraiška estetinėje srityje.

Charakteringa taip pat mūsų laikais, kad sykiu su platoniškosios filosofijos atsigavimu pasaulėžiūroje, su totalistinėmis tendencijomis visuomenėje eina ir meno savotiškas susimbolinimas. Nebūtinai tai yra simbolistinės mokyklos prasme. Simbolizmas, kaip siauro masto mokykla, buvo tik vienas iš plataus simbolinio sąjūdžio diegų. Šiandien jis jau yra pralenktas. Jeigu mes sakome, kad mūsų dienų menas eina simbolizmo linkme, tai mes turime galvoje ne vieną kurią mokyklą, bet visą meną apskritai. *Visas mūsų dienų menas yra simbolinio charakterio.* Visų pirma tai yra išraiškos, ne pavidalo menas. Mūsų dienų kūrėjai rūpinasi ne tiek kūriniui suteikti tobulos formos, tobulo išviršinio pavidalo, kiek išreikšti tam tikrą nuotaiką, tam tikrą jausmą arba tam tikrą idėją. Moderninis menas yra *subjektyvinis,* kaip subjektyvinis yra visas matriarchatinis principas.

Dar labiau mūsų dienų menas priartėja prie matriarchatinio meno savo *peizažu* ir savo, pasakytume, *nedailumu.* Mūsų dienų tapyboje beveik be išimties vyrauja peizažas. Tai yra savotiškas atsinaujinimas matriarchatinio linkimo į augmenis. Nei senovėje, nei viduriniais amžiais, nei Renesanso metu tokio didelio pamėgimo tapyti vaizdus mes nematėme, kaip šiandien. Mūsų parodose kabo beveik tik vieni peizažai. Tai nėra atsitiktinis dalykas. Peizažo vyravime reiškiasi moderninio žmogaus linkimas į augmenų pasaulį, pasirinkimas augmens objektu savai kūrybai, šio objekto savotiškas stilizavimas, schematizavimas, nes mūsų laikų menas yra kuo toliausiai nuo natūralizmo. Iš kitos pusės, *mūsų laikų menas yra nedailus išviršiniu atžvilgiu.* Jis, kaip paprastai sakoma, yra neišbaigtas, neaptašytas, grubus, pilkas. Net spalvų atžvilgiu jis nėra labai įvairus. Visa tai kaip tik primena estetinį matriarchatinių tautų nusiteikimą, kuris taip pat yra dailumo atžvilgiu neaukšto laipsnio. Matriarchatininkai neturi tokio subtilaus dailumo jausmo, kaip totemistai. Totemistai, būdami pirmoje eilėje formos žmonės, kuo

daugiausia kreipia dėmesio, kad šita forma būtų daili. Aukštojoje kultūroje šitas palinkimas apsireiškia meno formos išbaigimu. Štai kodėl Renesanso menas yra dailus menas. Tuo tarpu moderninis yra nedailus. Čia glūdi priežastis, kodėl šitas menas daugelio yra nemėgiamas, nes mūsų visuomenė dar tebegyvena totemistiniu nusiteikimu ne tik pasaulėžiūroje, ne tik visuomenėje, bet ir mene. Ji dar tebeieško išbaigtų, išdailintų formų, ji supranta tik pavidalo meną, o išraiškos menas jai dar yra svetimas.

Trys tad yra pagrindinės apraiškos, kurios kaip kokios gijos eina per žmonijos istoriją ir kuriomis konkrečiai reiškiasi matriarchatinis principas aukštoje kultūroje: 1) *idėjistinė pasaulėžiūra,* 2) *totalistinė santvarka* ir 3) *simbolistinis menas.* Visos šitos apraiškos turi savo šaknis matriarchatinėje kultūroje, ir visos jos pamažu atgyja ir įsitvirtina dabartiniame amžiuje. Todėl mes stovime priešais visiškai naują laikotarpį. Mechanizmas, kaip totemistinio principo išraiška, žlunga, o jo vietą užima *visuma,* kaip matriarchatinio principo išraiška. Šitoji visuma keičia gyvenimą, keičia žmonių santykius, keičia mąstymą ir kūrybą. Visumos valdomame gyvenime atsigauna ir moteris, nes mechanistinė santvarka ją buvo prislėgusi. Toks iš pažiūros smulkus dalykas, kaip Bažnyčios favorizuojama Motinos Diena, šiuo atžvilgiu yra gana charakteringas. Taip pat charakteringas yra ir didėjąs šv. Mergelės kultas. Matriarchatinės reikšmės turi ir Milano teologų su A. Gemelli priešakyje pastangos prašyti popiežių, kad Marija būtų dogmatiškai paskelbta esanti mediatrix omnium gratiarum.

Bet, iš kitos pusės, mes matome, kaip ir matriarchatinėje kultūroje, vyrų pastangas pasipriešinti šitam moters iškėlimui ir josios vaidmens atstatymui. Priešais Motinos Dieną yra organizuojama tėvo diena, neturinti nei prasmės, nei tikslo. Vadinamas Vyrų Apaštalavimas eina aiškiai moterims nepalankia linkme, net su tam tikra moters niekinimo tendencija. Asketikoje ir liturgikoje šiandien labai daug kalbama apie pamaldumo praktikų sumoterinimą ir apie reikalą iškelti vyriškąjį maldingumą. Minėtų Milano teologų pastangos susilaukė pasipriešinimo iš jėzuitų, kuriuos W. Moockas laiko totemistinio principo reiškėjais[27] ir kurie priešinasi dėl to, kad toksai Marijos išaukštinimas būtų kaip tik moteriškojo švelnumo pabrėžimas,

[27] Op. cit., 131 p.

kas esą šiais laikais būtų kenksminga. Tai yra kasdieninio gyvenimo dalykai, bet jie yra charakteringi, ir jų prasmė yra gili. Kas pradinės kultūros šviesoje nagrinėja mūsų laikų gyvenimą, gali aiškiai pamatyti tas dideles grumtynes, kurios vyksta tarp dviejų pagrindinių principų: tarp totemistinio ir matriarchatinio. Nomadinis principas yra pasitraukęs į istorijos gelmes jau nuo Renesanso laikų, ir šiuo metu didesnio vaidmens jis neturi. Šiuo metu vyksta grumtynės tarp vyriškojo ir moteriškojo pradų. Šiedu abu pradai kiekvienas skyrium yra vienašališki, todėl mūsų laikų gyvenimas nuolatos šokinėja nuo vieno kraštutinumo prie kito. Jis yra labai įvairus, labai įdomus, labai prasmingas, bet pilnas pavojų ir klaidų. Be abejo, matriarchatinis principas gali laimėti. Bet jeigu jis laimės vienašališkai, tai jo laimėjimas bus pilnas tų pačių ydų, kurios glūdi pirmykstėje matriarchatinėje kultūroje ir kurios šią kultūrą pražudė. Atgaivinimas pirmykščių vyrų sąjungų (Männerbünde) dvasios yra netikęs dalykas. Bet pasiryžimas išsaugoti atbundantį matriarchatinį principą nuo vienašališkumų yra pagrindinis mūsų kultūros uždavinys.

KULTŪROS SINTEZĖ IR LIETUVIŠKOJI KULTŪRA

Įvadas

DVI PRIEŠINGOS NUOMONĖS

Jau nuo 1919 metų prof. St. Šalkauskis yra atsidėjęs lietuvių tautinės kultūros problemai. Plačiai apmestoje lietuvių tautos istoriosofijoje „Sur les confins de deux mondes" (Genéve, 1919) jis pirmą sykį šią problemą iškėlė ir josios sprendimą pakreipė tokia linkme, kad ji nuolatos kai kam kėlė abejonių ir net nerimo. Jeigu neminėsime senesniųjų J. Gobio priekaištų, padarytų prof. Šalkauskio koncepcijai ryšium su dvasinės energijos problema, praėjusią vasarą buvo kilęs aštrokas ginčas šiuo pačiu klausimu tarp prof. Šalkauskio ir Vyt. Alanto. Ryšium su tuo pasirodė ir vokiečio A. Hilckmanno straipsnis „Kultūrų įvairumo problema" („Židinys", 1938 m., 10 nr.), kuriame kultūrinės sintezės klausimas išsprendžiamas priešingai prof. Šalkauskiui. Vadinasi, mūsų skaitančioji ir mąstančioji visuomenė kultūrų sintezės ir specialiai lietuviškosios kultūros atžvilgiu yra atsidūrusi prieš dvi esmingai skirtingas nuomones. Tai tik patvirtina prof. Šalkauskio žodžius, kad „mumyse tautinės kultūros problemos įsisąmoninimas ir išsprendimas mažai tepažengė pirmyn"[1]. Vis dėlto jau pats nuomonių susikirtimas yra charakteringas ir duoda progos šį klausimą iš naujo pastatyti ir bandyti išspręsti.

Visų pirma charakterizuokime trumpai abi priešingas nuomones. Minėtame istoriosofiniame savo veikale prof. Šalkauskis yra rašęs: „Kad galėtų gyventi ir tarpti, lietuvių tauta savo politikoje ir savo kultūroje turi realizuoti pusiausvyrą tarp Rytų ir Vakarų. Istorija rodo, kad ji tiek sugebėjo pergalėti savo padėties sunkenybes,

[1] Židinys, 587 p., 1938 m., 10 nr.

kiek įvykdė šią sąlygą. Priešingai, išskirtinė persvara pradžioje Rytų, paskui Vakarų kildino josios gyvenime nuolatos didėjantį skaičių ardomųjų veiksnių net ligi savos valstybės praradimo. Lietuvių atgimimas visų pirma ir buvo reakcija prieš iškrypusią Rytų ar Vakarų persvarą. Ką tik esame sakę, kad lietuvių tauta gali gyventi pilnutinį gyvenimą tik laimingai sujungdama savyje rusų ir lenkų kultūros principus savo lietuviškoje tautinėje sintezėje ir palaikydama iš viršaus bent vietinę ir dalinę pusiausvyrą tarp germanų ir slavų pasaulio"[2].

Po keliolikos metų kitame savo veikale „Lietuvių tauta ir jos ugdymas" (Kaunas, 1933) prof. Šalkauskis kelia tą pačią mintį: „Didesnė negu pas kaimynus pusiausvyra savitarpiniuose santykiuose tėra vienu tik punktu tos Rytų ir Vakarų pradų sintezės, į kurią neša Lietuvą istorinis dalykų bėgis. Kaip jau žinoma, įvairiais laikotarpiais Lietuva gyveno rusiškosios, paskui — lenkiškosios kultūros įtakoje. Kad šitų svetimų įtakų politinės išdavos ir buvo lietuvių tautai labai skaudžios, tai anaiptol nereiškia, jog, besigydant nuo jų, reiktų griežtai ir stačiokiškai atsisakyti ir nuo tų kultūrinių laimėjimų, kurie buvo krašto pasiekti po jų vėliavomis. Visiems susipratusiems šviesuoliams lietuviams, kurie iki šiolei dažniausiai brendo ir lavinosi tiek lenkų, tiek rusų kultūros įtakoje, yra tautinė priedermė atsipalaiduoti nuo svetimų lyčių, neatsisakant nuo to, ko visuotinio ir teigiamo turi pats svetimos kultūros turinys. Kitaip tariant, privalu sutapdyti skirtingi lenkų ir rusų kultūros elementai į vieną organišką visumą, vadinasi, į naują tautinę sintezę"[3].

Vėl po kelių metų prof. Šalkauskis dar labiau praplėtė šios sintezės apimtį, įvesdamas jon ir vokiečių kultūrą šalia rusų ir lenkų kultūros. Savo straipsnyje mūsų nepriklausomo gyvenimo dvidešimties metų sukakties proga „Geopolitinė Lietuvos padėtis ir lietuvių kultūros problema" („Židinys", 1938 m., 10 nr.) paminėjęs, kad „lietuvių kultūrai bus visados neišvengiama jungti savyje slaviškus ir germaniškus pradus" (599 psl.), smulkiau charakterizuoja, kas reikėtų iš mus apsupančių trijų kultūrų pasisavinti: „Iš vokiečių mums pravartu būtų pasisavinti jų aktyvumą, organizaciją ir drausmę,

[2] Sur les confins de deux mondes, 233 p.
[3] Lietuvių tauta ir jos ugdymas, 46 p.

nekalbant šiuo atveju apie dvasines jų kultūros vertybes" (601 psl.). Iš rusų galima būtų pasisavinti „bendrai žmogiškąjį pradą" (602 psl.), nes rusų kultūrai yra būdingas tasai visažmogiškumas, kuris „dažnai nustelbdavo net jų grynai tautinį individualumą" (602 psl.). Galop „jei norėtume savo tautinę kultūrą padaryti artimesnę mūsų sulenkėjusiems elementams ir tuo pačiu jiems priimtinesnę, turėtume savo tautinės kultūros reiškimosi lytims suteikti meniškumo ir subtilumo pagal lenkiškus pavyzdžius" (602 psl.). Vadinasi, prof. Šalkauskis nuo bendros koncepcijos yra priėjęs net ligi konkrečių nurodymų, kas mūsų tautinės kultūros sintezėje turėtų būti realizuojama.

Prieš šią prof. Šalkauskio koncepciją kaip tik ir stoja minėti oponentai. Vyt. Alantas keliuose savo straipsniuose, praėjusią vasarą įdėtuose „Lietuvos aide", daugiau liečia konkrečiai tautinę mūsų kultūrą ir tuos pavojus, kurie kiltų iš minėtos sintezės vykdymo. Tik prabėgomis jis užsimena apskritai apie kultūrinės sintezės vykdymo sunkenybes ir net jos negalimumą. Kas Alanto buvo tik užminta, tai visu ryškumu išvysto minėto verstinio straipsnio autorius A. Hilckmannas, be abejo, be ryšio su prof. Šalkauskio koncepcija. Hilckmanno straipsnis yra kultūrfilosofinis. Bet jis turi principialios reikšmės, nes *jeigu kultūrinė sintezė yra negalima, tuomet ir apie jokią lietuviškąją sintetinę kultūrą kalbėti netenka.* Dėl to Hilckmannas faktiškai pasidaro žymiai didesnis ir svarbesnis prof. Šalkauskio oponentas negu Vyt. Alantas. Jo tad pažiūras ir laikome prof. Šalkauskio pažiūrų priešginybe.

A. Hilckmannas savo straipsnio išvadas remia lenkų istoriosofo *F. Koneczny* teorijomis. Bet mums šiuo tarpu yra svarbu ne tiek pačios teorijos, kiek Hilckmanno išvedžiojimai, liečią kultūrų sintezę. Vienintelis istorijos įstatymas, pasak Hilckmanno, esąs kultūrų kova: „Kultūros kovoja viena su kita. Viena stengiasi išstumti kitą. Kultūrų varžybas ir kovą suprasti reiškia turėti raktą į pasaulinę istoriją" (418 psl.). Toliau Hilckmannas cituoja Koneczny žodžius, kurie dar labiau paaiškina jo mintį: „Kiekviena kultūra, kol ji yra pajėgi gyventi, stengiasi plėstis. Ten, kur dvi kultūros susiduria, turi įvykti kova. Kiekviena kultūra yra puolanti, kol ji nepradeda apmirti. Kova tęsiasi tol, kol viena iš kovojančių kultūrų yra sunaikinama" (418—419 psl.).

Jeigu istorijos dėsnis yra kultūrų kova, einanti prie vienos katros iš kovojančių pusių sunaikinimo, tuomet aišku, kad kultūros sintezė yra negalima. Tai Hilckmannas aiškiai pabrėžia: „Kultūrų sintezės nėra ir negali būti. Galimas yra tiktai — istorija tokių pavyzdžių turi daug — mechaniškas dviejų ar kelių kultūrų susimaišymas. Tačiau tokio susimaišymo padariniai yra chaosas, kultūros žlugimas, nes tai prieštarauja pagrindiniams kultūros gyvastingumo dėsniams, harmonijos reikalavimui ir egzistencinėms kategorijoms... Visos tariamos kultūros sintezės yra iliuzijos" (419 psl.).

Konkrečiai, kalbėdamas apie Rytus ir Vakarus, Hilckmannas savo teigimą pritaiko ir šiems dviem pasauliams; šitas pritaikymas kaip tik virsta tiesiogine prof. Šalkauskio koncepcijos priešginybe: „Visą laiką, nuo antikos ligi mūsų dienų, buvo bandoma sukurti Rytų ir Vakarų kultūrų sintezę. Tokie bandymai niekuomet nepasisekė, nes jie pasisekti negalėjo. Čia veikia tas įstatymų įstatymas, kuris išplaukia iš viso Koneczny darbo, kad „dvejopu būdu niekas negali būti civilizuotas". Tai yra ne kas kita kaip išvirkščioji harmonijos dėsnio pusė: negalima atskirus elementus iš vienos kultūros išimti ir juos perkelti į kitokios kultūros visuomenę. Galima būti civilizuotam „turaniniu" būdu, bet negalima kai kuriuos turaninės kultūros formalinius principus pernešti į lotyniškąją kultūrą: jie čia netinka. Taip pat formaliniai Vakarų principai, perkelti į kitą kultūrinį pasaulį, veikia jame kaip fermentai" (419 psl.).

Hilckmanno pažiūrų šviesoje tautinės mūsų kultūros problema atsistoja visu griežtumu. Iš tikro, jeigu kultūrinė sintezė yra negalima, jeigu pastangos tokią sintezę kurti veda tik prie kultūrų susimaišymo, kas reiškia chaosą ir kultūros žlugimą, tuomet iš tikro prof. Šalkauskio koncepcija ne tik pasidaro nereali, bet tam tikru atžvilgiu net pavojinga, nes vietoje tikros sintezės iš jos išaugtų kultūros nuosmukis. Šių dviejų nuomonių susidūrimas net ir praktiniam kultūriniam mūsų veikimui turi didelės reikšmės. Mes vienaip kursime, sąmoningai nusistatę derinti savo kultūroje germanų ir slavų pasaulius, ir visiškai kitaip — būdami įsitikinę, kad mūsų kultūra veda nuolatinę kovą su šiais pasauliais už originalią savo egzistenciją. Pirmuoju atveju mes savo kaimynų kultūrai būsime atviri, antruoju atveju mes tik teoriškai stengsimės pažinti, kas darosi šalia mūsų, bet praktiškai

neleisime svetimoms įtakoms bent kiek ryškiau mūsų gyvenime reikštis. Kultūrų sintezės klausimo aktualumas mūsų tautinės kūrybos egzistencijai pateisina ir šios studijos atsiradimą.

Iš trumpo minėtų dviejų nuomonių aprašymo galėjo paaiškėti, kad, sprendžiant kultūrų sintezės problemą, reikia atsakyti į du pagrindinius klausimus: 1) *kokia prasme, kaip ir kada yra galima kultūrų sintezė*, 2) *kokia prasme, kaip ir kada yra galima kultūrinė sintezė mūsų lietuviškajame gyvenime*. Pirmąjį klausimą daugiau sprendžia A. Hilckmannas, į jį atsakydamas *neigiamai*. Antrąjį klausimą daugiau sprendžia prof. Šalkauskis, ir jo atsakymas yra *teigiamas* net ligi konkrečių nurodymų. Suprantama, kad pirmutinio klausimo išsprendimas turi pagrindinės reikšmės, nes tik supratus kultūrinės sintezės esmę, išnagrinėjus jos galimumo sąlygas, galima kalbėti apie mūsų tautos kultūrinės kūrybos sintetiškumą. Todėl ir ši studija savaime suskyla į dvi pagrindines dalis. Pirmoje bus nagrinėjama kultūrų sintezės prasmė, antroje — lietuviškosios kultūros sintetiškumas.

I. KULTŪRINĖS SINTEZĖS PRASMĖ

1. KULTŪRA KAIP ŽMOGAUS ŽENKLAS

Kultūrinės sintezės problemos negalima tinkamai išspręsti be tam tikro nusistatymo pačios kultūros atžvilgiu. Kai A. Hilckmannas cituoja Koneczny žodžius, kad „kultūra yra žmonių bendruomenės gyvenimo struktūros metodas"[1], tuojau jausti, kad čia kalba žmogus, kuris kultūrą supranta vadinamosios *objektyvinės dvasios* prasme. Tai patvirtina ir Koneczny pažiūra, kad „giliausioji kultūrų diferenciacijos šaknis yra teisės šaltinių įvairumas"[2]. Mums, kurie kultūrą suprantame kiek kitaip, atrodo visai natūralu paklausti: o kas yra šių šaltinių skirtingumo pagrindas? Teisės šaltiniai, atrodo, jau yra kultūros dalykai. Koneczny, kreipdamas ypatingo dėmesio į teisės šaltinių skirtingumą, kaip tik parodė, kad jis kultūrą pirmoje eilėje supranta objektyvine prasme, arba kaip tai, ką mes dažnai vadiname civilizacija. Iš tikro teisės šaltiniai šitaip suprastai kultūrai turi ypatingos reikšmės.

Vis dėlto objektyvinis kultūros supratimas, arba vadinamoji objektyvinė dvasia, yra tiktai vienas kultūros atžvilgis, tiktai išviršinė kultūros apraiška. Ji yra tik antroji kultūros fenomeno pusė. Be jos, kultūra turi ir *subjektyvinį* atžvilgį, arba vadinamąją *subjektyvinę dvasią*. Šioji subjektyvinė dvasia yra tikroji kultūros siela, tikrasis kultūros pagrindas, nes ji objektyvuojasi kultūros kūriniuose, ji palaiko objektyvinės kultūros gyvastingumą ir apsprendžia josios apraiškas bei linkmę. Šitoji subjek-

[1] Židinys, 410 p., 1938 m., 10 nr.
[2] Ibid., 417 p.

tyvinė dvasia kultūros tyrinėtoją veda į žmogų. Giliausias kultūros pagrindas yra antropologinis.

Apibrėžti kultūros esmę nėra lengva. Vis dėlto tarp daugybės kultūros koncepcijų mums atrodo esanti viena, kuri geriausiai išreiškia kultūros prigimtį, būtent ta, kuri kultūrą vadina *žmogiškąja kūryba*. Jeigu, iš vienos pusės, gyvuliai kultūros nekuria ir negali kurti, jeigu, iš kitos pusės, dieviškoji kūryba taip pat negalima vadinti kultūros vardu, vadinasi, kultūros sritis sutampa tiktai su žmogiškojo veikimo sritimi. Jeigu vėl ne kiekvieną žmogaus veikimą galima pavadinti kultūriniu, bet tik tą, kuris duoda tam tikrų rezultatų, turėsime sutikti, kad posakis „kultūra yra žmogiškoji kūryba" iš tikro tinka kultūros esmei reikšti. Šitoji koncepcija kultūrą įjungia į kūrybinį visuotinio gyvenimo vyksmą. Bet, iš kitos pusės, ji žmogų padaro kultūros pagrindu ir vienintele vykdančiąja priežastimi. Žmogaus įsijungimas į visuotinio kūrybinio proceso veiksnių eilę suteikė šitam procesui savotiškų žymių ir jį palenkė kita kryptimi. *Žmogus sužmogino gyvenimo vyksmą ir tuo pačiu jį pavertė kultūra.* Kiek žmogus reiškiasi kaip žmogus, tiek jis reiškiasi kultūriniais aktais. Štai dėl ko P. Alsbergas kultūrą vadina žmogaus būtimi — *Menschsein*[3] ir kalba apie kultūrą kaip apie „į gyvenimą įėjusį žmogiškumo principą"[4]. Štai dėl ko sakoma, kad kultūra yra tokia pat sena, kaip žmonija, nes kultūros žmogus nėra įgijęs: žmogus yra kultūringas nuo pat savo egzistencijos pradžios. Štai galop dėl ko sakoma, kad žmogaus nukultūrinimas tuo pačiu yra ir jo nužmoginimas. Kultūra ir žmogiškumas yra susiję savo esmėje, nes kultūra yra žmogiškoji kūryba. Kultūrą kuria tiktai žmogus.

Bet žmogus yra ne tik kultūros *kūrėjas*. Žmogus yra ir *formalinė* kultūros priežastis, arba tasai pavyzdys, pagal kurį kultūra yra kuriama. *Žmogus kultūrą kuria pagal save.* W. Moockas gražiai yra pastebėjęs, kad „kultūra yra žmogaus ženklas"[5]. Kitoje vietoje Moockas labiau išryškina savo mintį sakydamas, kad „jeigu kultūra plaukia iš žmogaus esmės kaip jo nuosaviausias ir ypatingas veikimas, tai kultūra turi būti tokia, koks yra žmo-

[3] Das Menschheitsrätsel, 193 p. Leipzig, 1937.
[4] Op. cit., 210 p.
[5] Aufbau der Kulturen, 5 p. Paderborn, 1957.

gus"[6]. Kitaip sakant, *jeigu kultūra yra žmogiškoji kūryba, tai šitoje kūryboje apsireiškia kūrėjas savo dvasine išvidine struktūra.* Tai yra būtinas ir natūralus kiekvienos kūrybos dėsnis. Kūrinių kūryba visados yra formalinio pobūdžio. Tik Absoliutinis Kūrėjas gali padaryti naują daiktą medžiagos atžvilgiu. Visos kitos būtybės, turinčios kuriamosios galios, gamina daiktus naujus tiktai formos atžvilgiu. Forma padaro, kad daiktas yra naujas kaip toks, kad jis yra sukurtas ex nihilo sui. Tai tinka ir žmogaus kūrybai. Ir žmogus kuria tiktai formas, ne medžiagą. Ir jo kūryba yra creatio ex nihilo sui. Bet čia kaip tik ir apsireiškia žmogiškosios būtybės ryšys su kūrybos rezultatais. Kultūrinėje kūryboje realizuojamos formos nėra žmogui primestos iš viršaus. Jos yra *kilusios iš pačių jo dvasios gelmių; jos yra sukurtos* dvasios gelmėse. Todėl jos neišvengiamai turi šitos dvasios bruožų. Realizuojamose kultūrinėse formose slypi žmogaus dvasios struktūra, žmogaus dvasios tendencijos, jos pasaulėžiūra, jos nusiteikimai, žodžiu, *jose slypi visas žmogus kūrėjas.* „Žmogus yra Dievo paveikslas, o kultūra yra žmogaus paveikslas ir apreiškimas",— gražiai pastebi W. Moockas[7].

Kultūroje žmogus apsireiškia visu savimi ir visomis savo struktūromis bei polinkiais. Bet kultūriniuose kūriniuose ryškiau yra užčiumpamos trys struktūros, kurios turi ypatingos reikšmės kultūros rezultatams. Visų pirma kultūrinėje kūryboje išeina aikštėn žmogaus asmuo, arba *asmeninė* jo struktūra. Žmogaus asmuo yra tikrasis kultūros kūrėjas, o asmeninė jo struktūra yra kiekvieno kultūros kūrinio nepakartojamumo pagrindas. *Kultūra yra originali savo laimėjimuose tik dėl to, kad ji yra žmogiškosios asmenybės padaras.* Kaip žmogiškoji asmenybė yra nepakartojamas, nepasekamas, vienintelis dalykas, taip ir jos sukurtas kultūros kūrinys yra originalus ir vienintelis savo rūšyje. Ir juo asmenybė yra gilesnė, juo ji yra turtingesnė, juo ir kultūros kūrinys yra originalesnis. Genijų kūryboje šitas originalumas pasiekia aukščiausią laipsnį. Genijus, Hello posakiu, sako ir daro ne ką kita negu visi, bet kitaip negu visi.

Toliau, žmogus kultūroje reiškiasi kaip vienos ar antros lyties atstovas, kaip vyras arba kaip moteris.

---

[6] Op. cit., 19 p.
[7] Op. cit., 20 p.

Lytinė žmogaus struktūra taip pat turi labai didelės reikšmės. Ji sudaro kultūros dvipoliškumo pagrindą. Jeigu kultūros tyrinėtojai kalba apie aktyviąsias ir pasyviąsias kultūras, apie išvidinės ir išviršinės kūrybos persvarą tam tikrų amžių ir tautų kultūroje, apie kultūros simbolizmą ir realizmą, apie intuityvinius ir diskursyvinius kūrinius, tai visi šie dalykai yra ne kas kita kaip lytinės žmogaus struktūros išraiška. Kiek asmeninė žmogaus struktūra paverčia kultūrą nepakartojamu atskiro asmens ženklu, tiek lytinė struktūra apreiškia ir objektyvuoja kultūroje dvipolį žmogiškumo turtingumą. Žmogus, kaip ir visa būtis, reiškiasi dvejopai. Dvasinėje jo prigimtyje šitas dvejopumas susiformuoja lyčių pavidalu, o žmogiškojoje kūryboje jis reiškiasi vyriškąja ir moteriškąja kultūra. Kultūros istorijoje vyriškoji ir moteriškoji kultūra yra ne sąvokos ir ne išvados iš tam tikros antropologijos, bet realūs faktai. Pirmykštė totemistinė kultūra yra atremta į vyriškąjį principą, pirmykštė matriarchatinė kultūra rymo ant moteriškojo principo. Abi šios kultūros yra poliarinėje įtampoje, ir abi jos aukštajai kultūrai susiformuoti turėjo labai didelės įtakos[8].

Galop trečioji konkrečiai apčiumpama žmogaus struktūra yra *tautinė*. Tautinė individualybė, kurią suformuoja rasė, gyvenamoji aplinka ir istorinis likimas, yra savotiška žmogaus būsena ir veiksena, kuri apima visą žmogaus būtybę ir jai visai daro tam tikros įtakos. *Tautiškumas yra konkreti mūsų veikimo lytis.* Jis perskverbia ir žmogaus mąstymą, ir jo dorinį nusiteikimą, ir galop jo estetinį reiškimąsi[9]. Todėl ir jo įtaka kultūrinei kūrybai pasidaro neišvengiama. Žmogus kuria kultūrą ne tik pagal savo asmeniškumą, ne tik pagal savo lytiškumą, bet ir pagal savo tautiškumą. Tautinė struktūra byloja iš žmogaus kūrinių ir juos formuoja pagal savo reikalavimus. Visuotinė pasaulio kultūra suskyla į visą eilę tautinių kultūrų, nors sykiu nepraranda bendro žmogiškojo bruožo, kaip tautiškumas nesunaikina asmens ir lyties. Kultūros istorijoje tautinės kultūros taip pat yra realus faktas.

Šitas žmogaus apsireiškimas kultūrinėje kūryboje pa-

---

[8] Plačiau apie totemistinę ir matriarchatinę kultūras yra mano rašyta „Logos", 1936 m., 2 nr. ir 1938 m., 1—2 nr.

[9] Plačiau apie tautiškumo įtaką mano rašyta „Tautiniame auklėjime", Kaunas, 1934.

rodo, kiek kultūra yra komplikuotas dalykas. Šiuo atžvilgiu teisingas yra W. Moocko nusiskundimas, kad „kiek neapsakomo vargo, kiek gilaus pažinimo, neapgaulingos tiesos meilės ir daugybės tyrinėtojų bendradarbiavimo yra reikalinga, kad būtų galima ką nors tikresnio pasakyti apie kultūrą ir kultūras"[10]. Kultūros problema giliausioje esmėje yra žmogaus problema, todėl paini ir sunki. Bet, iš kitos pusės, šitas žmogaus apsireiškimas taip pat parodo, kad kultūra tikrai yra žmogaus ženklas ir kad bet koks kultūrinis klausimas negali būti tinkamai išspręstas be ryšio su žmogumi. *Objektyvinė kultūros dvasia paaiški tik subjektyvinės žmogaus dvasios šviesoje.* Žmoguje glūdi kultūros įvairumo šaknys, iš žmogaus prasideda didžiosios kultūrinės srovės, žmogus yra kultūrų sintezės ir kovos pagrindas.

2. KULTŪRŲ SUSIMAIŠYMAS IR KULTŪROS SINTEZĖ

Kultūra, kaip jau buvo užsiminta anksčiau, esmingai turi dvi puses: *subjektyvinę*, kurią sudaro žmogaus, kaip kultūros kūrėjo, išvidinė dvasinė struktūra, ir *objektyvinę*, kurią sudaro šitos išvidinės dvasios objektyvacija regimais pavidalais — kultūriniais kūriniais. Kultūrinis fenomenas reiškiasi abiem šitomis pusėmis, kurios organiškai yra viena su antra susijusios. Kultūrinės kūrybos vyksmas prasideda žmoguje kaip tam tikras nusiteikimas arba palinkimas, eina per veiksmą ir susiformuoja vienokiais ar kitokiais rezultatais. Nusiteikimas ir veiksmas sudaro du pagrindinius momentus subjektyvinėje kultūros srityje, rezultatai ir jų tolimesnis istorinis likimas išsemia objektyvinę kultūros sritį. Šituos du kultūros atžvilgiu, arba šias dvi kultūros fenomeno puses, reikia visados turėti galvoje, kai kalbama apie kultūrų susimaišymą, apie kultūros vieningumą ar apie kultūros sintezę.

Objektyvinėje kultūros srityje kultūrinė sintezė yra negalima. Čia yra galimas arba kultūros vieningumas, arba kultūrų susimaišymas. Šiuo atžvilgiu A. Hilckmanno-Koneczny teorija gali būti visai pateisinta. Galimas daiktas, kad šie autoriai, kalbėdami apie kultūrų sinte-

[10] Op. cit., 18 p.

zės negalimumą, ir bus turėję galvoje objektyvinę kultūros sritį, nors aiškiai to nepasako.

Norint suprasti šio teigimo pagrindą, reikia suprasti pačią objektyvinę kultūros sritį, josios reikšmę ir josios uždavinius. Kultūrinis veiksmas, kyląs iš gilaus kultūrinio nusiteikimo, būtų tik pusiau prasmingas, jeigu jis būtų be objektyvinių rezultatų, jeigu jis nepaliktų nieko pastovaus. Kultūrinė kūryba nėra tiktai imanentinis aktas, nėra tiktai vyksmas žmogaus dvasios viduje, bet ir daikto pagaminimas. Kultūrinis subjektyvizmas, norįs kultūrinę kūrybą suvesti tiktai į išvidinius aktus, yra lygiai klaidingas, kaip ir kultūrinis objektyvizmas, kuris kultūrinės kūrybos prasmę mato tiktai išviršiniuose laimėjimuose. Kultura nėra tiktai tam, kad gamintų vis naujų ir naujų dalykų. Bet ji taip pat nėra tiktai tam, kad žmogus pasitenkintų išvidinio savo gyvenimo kontempliacija. Kultūrinė kūryba prasideda žmogaus dvasios gelmėse, bet ji siekia objektyvinių pavidalų ir šiuose pavidaluose esti atbaigiama. Kultūros apsireiškimas objektyviniais pavidalais nėra kultūrai atsitiktinis dalykas, bet natūralus jos atbaigimas ir jos paskyrimo įvykdymas. Kiekvienas kūrėjas siekia kūrinio, ir tik šiame kūrinyje jis paregi savo darbo prasmę. „Prasminga gali būti tik tai,— sako G. Burckhardtas,— kas yra suimta į žodžius, į paveikslus, į tonus, į veikalus"[11]. Kitaip sakant, *kultūrinės kūrybos prasmė gali būti suvokiama tiktai iš objektyvinių gėrybių*, tiktai iš to, kas pasilieka pastovaus pasibaigus kultūriniam aktui. Kultūrinės gėrybės padaro, kad gyvenimo vyksmas, kiek jis reiškiasi kultūrine kūryba, pasidaro suvokiamas ir, kaip G. Simmelis pastebi, „pavadinamas" (benennbar)[12]. Čia pat yra pagrindas, kad kultūrinis gyvenimas yra istorinis. Jeigu kultūrinis veiksmas neapsireikštų objektyviniais pavidalais, jis būtų tiktai išvidinis ir todėl neistorinis. *Kultūros istorijos pagrindas yra kultūrinio veiksmo objektyvavimasis.* Vadinasi, objektyvinė kultūros sritis yra kultūrinio veiksmo susiformavimas tam tikrais išviršiniais pavidalais, kurie apreiškia kultūros prasmę ir palaiko kultūros istoringumą.

Objektyvinė kultūros sritis tam tikru atžvilgiu jau yra atitrūkusi nuo subjektyvinės srities. Kūrinys atsistoja

---

[11] Individuum und Welt als Werk, 5 p. München, 1920.

[12] Die Geschichte als Weg des Geistes, 30 p. // Theologische Quartalschrift, 144 B., 1 H.

šalia kūrėjo ir dažnai net prieš jį. Kultūrinė gėrybė, patekusi istorijon, jau gyvena savą gyvenimą. Ji pereina antasmeninėn sferon, patenka kitokių dėsnių įtakon ir todėl dažnai išsivysto ne taip, kaip kūrėjas norėjo ar pramatė. P. Simonas yra pasakęs, kad kultūrinės gėrybės yra „objektai kitos srities, todėl palenkti kitokiam dėsningumui ir todėl esą dialektiškoje priešginybėje su dvasia"[13]. Tiesa, jie negali nutraukti ryšių su žmogumi. Kultūrinė gėrybė, *visiškai* atitrūkusi nuo žmogaus, virsta gamtine medžiaga. Vis dėlto objektyvinių kultūros pavidalų gyvenimas vyksta kitaip negu subjektyvinės dvasios jau tik dėl to, kad šitie pavidalai yra tam tikra prasme baigti, uždari, nesijungiantieji. Jie yra, pasak P. Simono, „tik dvasios ir idėjos nešėjai ir indai, tik josios pavidalas ir drabužis"[14]. Bet kaip tik dėl to jie yra tam tikra prasme sustingę, vienkartiniai ir negyvi. Subjektyvinės kūrėjo dvasios imlumo, gyvumo, atvirumo, nuolatinio tapimo jie jau nebeturi. Jie yra jau realizuoti.

Čia mums kaip tik paaiški, kodėl objektyvinėje kultūros srityje yra negalima sintezė. Sintezė visados reiškia išvidinį, organišką ir visišką kelių pradų sujungimą. Tuo tarpu objektyvinės kultūrinės gėrybės tokiam sujungimui nepasiduoda. Jos yra tam tikros subjektyvinės išvidinės struktūros objektyvacija. Bet jos kaip tik dėl to nebeturi anos struktūros atvirumo. Jos, kaip minėjome, yra baigtos, sustingusios. Jos yra uždaros, todėl viena su kita nesijungia, nesusilieja ir nesusiderina. *Objektyvinių kultūrinių gėrybių negalima sujungti. Jas galima tik sustatyti šalia viena kitos.* Jas galima sumaišyti, sujaukti, bet jų negalima susintetinti. Todėl negalima paimti mokslo sistemų ir iš jų padaryti sintezę. Negalima susintetinti aristotelizmo ir platonizmo, kantizmo ir hegelizmo *kaip sistemų.* Taip pat negalima suvesti sintezėn meno srovių. Negalima sukurti sintezės iš realizmo ir simbolizmo, iš klasicizmo ir ekspresionizmo. Galop negalima padaryti sintezės iš visuomeninių institucijų ir formų. Negalima sintezės sudaryti iš demokratijos ir fašizmo, iš monarchijos ir diktatūros. Kaip negalima susintetinti medžio šakų, taip negalima susintetinti objektyvinių kultūrinių gėrybių.

Vis dėlto kultūros istorijoje tokių bandymų būta nema-

[13] Op. cit., 27 p.
[14] Op. cit., 32 p.

ža. Dviem būdais buvo vykdoma tokia objektyvinių gėrybių sintezė: *savaiminga penetracija ir sąmoningu atrinkimu.* Pirmasis būdas apsireikšdavo tada, kai viena kultūra susiliesdavo su kita arba viena būdavo kitos užgulama. Tokių pavyzdžių mes ypatingai daug turime pirmykštėje kultūroje, vadinamosiose antrinėse kultūrose, kurios visos yra išaugusios iš tokio susidūrimo arba užgulimo ir kurios visos priklauso vadinamajam vėlyvajam kamieno kultūros tarpsniui. Šiuo metu totemistinė kultūra susisiekė arba užgulė matriarchatinę kultūrą ir, priešingai, nomadinė kultūra susisiekė arba užgulė totemistinę ir matriarchatinę, ir t.t. Trys pagrindinės pirmykštės kultūros — totemistinė, matriarchatinė ir nomadinė — susisiekė viena su kita ir savaimingos penetracijos keliu sukūrė įvairių antrinių kultūrų, arba savotiškų „sintezių". Antrasis — sąmoningo atrinkimo — būdas labai ryškiai apsireiškė romėnų kultūroje. Kai helenizmo metu pradėjo į Romos gyvenimą brautis graikiškoji įtaka, romėnai suskato patys sąmoningai šitas įtakas prisiimti ir bandyti iš jų sukurti savotišką „sintezę". Iš šių pastangų išaugo vadinamoji helenistinė kultūra, kuri kaip tik ir buvo graikiškosios ir romėniškosios kultūros „sintezė". Tai yra du pagrindiniai objektyvinių gėrybių jungimo būdai.

Kokie yra šių pastangų rezultatai? Mes juos vadiname „sinteze" kabutėse, vadinasi, *tik iš viršaus atrodo, kad savaimingos penetracijos arba sąmoningo atrinkimo keliu vyksta objektyvinių kultūros laimėjimų sintezė.* Tikrumoje čia vyksta kultūrų susimaišymas ir vienos kultūros nuslėgimas kitos sąskaita. Etnologai, tyrinėdami minėtas antrines kultūras, aiškiai nustato įvairius sluoksnius ir atpažįsta, kokiai pirmykštei kultūrai koks sluoksnis priklauso. Tai rodo, kad iš kultūrų susilietimo arba užgulimo nesusiformavo tikra sintezė, bet tik susidarė savotiški lyg geologiniai sluoksniai, kurie pasiliko skirtingi ir kurie kultūros skerspjūvyje aiškiai matyti. Todėl ir šių antrinių kultūrų gyvenimas taip pat pasidarė sujauktas, neryškus, dažnai priešingas, suskilęs. Antrinių kultūrų reikšmė pasaulio istorijoje yra žymiai menkesnė negu pirmykščių grynų kultūrų. Tiesa, šios grynosios kultūros yra vienašališkos. Bet objektyvinių gerybių susimaišymu šitie vienašališkumai anaiptol nebuvo pašalinti. Jie tik buvo pastatyti vienas šalia antro. Niekas šiandien etnologijoje nedrįsta įrodinėti, kad totemistinės

kultūros susimaišymas su matriarchatine sukūrė sintetinę kultūrą arba kad Indijos kultūra yra sintetinė, nes ten nomadinis sluoksnis yra užgulęs matriarchatinį. Tas pat reikia pasakyti ir apie sąmoningo atrinkimo rezultatus romėnų kultūroje. Helenistinė kultūra ne tik nebuvo sintetinė, et ji buvo visiškai pakrikusi, suskilusi ir nusilpusi. Senasis lotyniškasis sluoksnis čia buvo prislėgtas graikiškojo Aiški dualistinė žymė eina per visą helenistinę romėnų kultūrą ir sudaro romėnų gyvenimo dramą, kurią jautė visi geresnieji romėnų protai. Taigi iš objektyvinių kultūrinių gėrybių jungimo atsiranda tiktai kultūrų susimaišymas, bet ne kultūrinė sintezė. Kultūrinė sintezė visados yra stipresnė už tuos atskirus elementus, kuriuos ji organiškai suderina. Sintezėje šie elementai įgyja naujos jėgos, nes esti papildomi tuo, ko jiems paprastai stinga. Tuo tarpu kultūrų mišinys visados esti silpnesnis už sumaišytus elementus, nes mišinyje atskirų elementų veikimas esti stabdomas ir kliudomas kitų skirtingų elementų. Kultūrų susimaišymas visados yra mechaninis dalykas, todėl ne vienai kultūrai pražūtingas. Šiuo atžvilgiu mes pritariame A. Hilckmanno minčiai, kad iš tokio susimaišymo kyla tik chaosas ir kultūros žlugimas. Istorija iš tikro duoda nemaža pavyzdžių, kad vienos kultūros užgriuvimas objektyvine savo sritimi pražudė prislėgtąją kultūrą.

Objektyvinės srities vieningumas yra būtina kultūros sąlyga jai klestėti ir išsivystyti. Objektyvinės kultūros sritis negali būti dauginga, įvairi, mišri. Joje negali būti pavidalų, kurie būtų kilę iš skirtingų subjektyvinių šaltinių. Kiekviena svetimybė čia veikia, pasak Hilckmanno, kaip fermentas, kuris suraugina ir sugadina visą kultūrinį gyvenimą. Kaip gyvulių pasaulyje skirtingų rūšių sujungimas yra arba visiškai nevaisingas, arba duoda toliau nesiveisiančių padarų, pavyzdžiui, mulus, taip ir kultūros gyvenime skirtingų tipų jungimas objektyvinėje srityje gamina ne ką kita kaip „mulo kultūrą".

Ar tad kultūrinė sintezė jau yra negalima? Objektyvinėje srityje iš tikro ne: nei principialiai, nei praktiškai. Bet tai dar nereiškia , kad ji būtų negalima ir subjektyvinėje srityje. Negalima susintetinti medžio šakų. Bet galima susintetinti gyvybinį medžio principą, iš kurio išaugs ir „sintetinės" šakos. Skiepijimas ir yra ne kas kita kaip medžio sintetinimas subjektyvinėje jo srityje. Tas pat yra ir su kultūra. Kai kultūriniai laimėjimai

jau yra objektyvuoti, jokiam sintetinimui jie nepasiduoda. Bet kol kultūra yra dar tik nusiteikimas, tol, atrodo, sintetinimo vyksmui ji yra prieinama. Bet šitoks sintetinimas jau yra visai kitokios prasmės negu objektyvinėje srityje. Faktiškai jis yra ne kultūros sintetinimas, bet *žmogaus.*

Kultūra, kaip minėjome, išauga iš giliausių žmogaus dvasios gelmių. Dvasios struktūra apsprendžia kultūros pobūdį, josios linkmę ir josios.apraiškas. Jeigu tad galima kalbėti apie kultūros sintezę, tai tik šitoje srityje, tik pačiame kultūrinės kūrybos šaltinyje, tik pačioje žmogaus dvasioje. Žmogaus dvasia nėra vienlypė. Ji turi ir gali turėti savyje įvairių pradų ir įvairių struktūrų, kurie visi tam tikru būdu pasireikš ir kultūros rezultatuose. Dėl to jeigu žmogus savo dvasioje yra sintetinis, jeigu jis yra suvedęs organiškon išvidinėn vienybėn įvairius pradus, jis kurs ir sintetinę kultūrą. Jeigu žmogaus dvasia yra apspręsta vieno kurio prado, jeigu šitas pradas turi persvarą prieš kitus pradus žmogaus viduje, tokio žmogaus kuriama kultūra taip pat bus vienašališka. Jokios sąmoningos pastangos nugalėti šitą vienašališkumą čia nepadės, nes intelektas neturi galios perkeisti žmogaus dvasią. Kultūra yra žmogaus ženklas, ir koks yra žmogus, toks yra ir šitas ženklas.

Todėl mes neneigiame kultūrinės sintezės. Bet šitoji sintezė gali būti tiktai žmogiškosios sintezės rezultatas. *Pirmiau reikia padaryti sintetinį žmogų, o kultūra pati savaime pasidarys sintetinė.* Pirmykščių antrinių kultūrų susimaišymas įvyko dėl to, kad buvo pradėta kultūrinė sintezė vykdyti nuo objektyvinių laimėjimų, bet ne nuo išvidinio nusiteikimo. Kultūrinę sintezę galima sukurti ne sumaišius ar sujungus totemistinės ir matriarchatinės kultūros laimėjimus, bet suvedus organiškon vienybėn vyriškąjį ir moteriškąjį principą. Tas pat yra ir su helenistine kultūra. Ir šioji kultūra pasidarė bejėgė dėl to, kad josios kelias ėjo ne nuo žmogaus, bet nuo kūrinio. Helenistinė kultūra būtų buvusi sintetinė tik tada, jeigu romėniškoji ir graikiškoji dvasia būtų organiškai susiderinusi žmogaus viduje, jeigu iš šito susiderinimo būtų išaugusi nauja, tautinė individualybė. Principialiai kultūrinės sintezės kelias yra aiškus: jis eina iš žmogaus, iš apačios ir baigiasi objektyviniais laimėjimais, kuriuose glūdi išvidinės sintetinės subjektyvinės dvasios struktūra.

Vėl visai kitas yra klausimas, kaip įvykdyti sintezę

žmogaus dvasioje. Negalima neigti, kad istorijoje pasitaiko nemaža žmonių, kurių dvasia iš tikro yra sintetinė, ir todėl jų kūrybos rezultatai taip pat turi sintezės bruožų. W. Schubartas, kalbėdamas apie Vakarų žmogaus nuolatinį skubėjimą, nekantrumą ir ruso per didelį laukimą bei delsimą, sako, kad „slaviškąjį gyvenimą, kuris išvairavo tarp šių dviejų ypatybių, gyveno Tomas Masarykas. Viską jis darė savo laiku, be aštrumo ir prievartos, harmoningai su istorijos jėgomis. Jo pasisekimo paslaptis buvo ta, kad jis galėjo laukti, nelaukdamas per ilgai"[15]. Pasak Schubarto, tai buvęs vakarietiško skubumo ir rytietiško laukimo sintezės žmogus. Tai yra tik pavyzdys. Jų galima būtų surasti nemaža. Vadinasi, praktikoje pasitaiko žmonių, turinčių daugiau ar mažiau sintetinę prigimtį ir todėl kuriančių sintetinę kultūrą. Bet tai yra tik atskiri atsitikimai, nepasekami ir nepakartojami. Ligi šiol mes nežinome būdų, kaip tokių sintetinių žmonių pasigaminti *masiškai*. Galimas daiktas, kad ugdymas čia turi didelės reikšmės. Vis dėlto šiuo tarpu negalima būtų tvirtinti, kad pedagoginės priemonės — tokios ar kitokios — išspręstų kultūrinės sintezės problemą subjektyvinėje srityje. Sintetinis dvasios sugebėjimas yra žmogaus galia aprėpti būtį josios visumoje, suderinti poliarinius būties pradus, įžiūrėti organišką ryšį tarp atskirų būties sričių. Tai yra greičiau prigimties gabumas, tam tikras genialumas, o ne įdiegtas nusistatymas. Ugdymas šitą gabumą gali išvystyti. Bet labai abejotina, ar jis gali jį sukurti. Sutikime, kad kultūrinė sintezė yra tam tikras idealas. Vis dėlto jo realizavimas šios tvarkos sąlygose yra sunkiai įmanomas, nes turbūt reikia pirmiau savo kūrybą išvystyti *atskirais* atžvilgiais, suformuoti prigimtį *atskirose srityse*, o tik paskui suvesti visa tai organiškon vienybėn — ne iš viršaus sustatant vienus laimėjimus šalia kitų, bet iš vidaus sujungiant pačius kūrybinius žmogaus dvasios pradus. Kultūrinė sintezė yra visos žmogiškosios kūrybos siekimas, visos žmonijos istorijos tikslas ir todėl sykiu šitos istorijos galas. Atskirų sintezės genijų darbai yra tik šio visuotinio tikslo nuotrupos, tik trumpi švystelėjimai antinominiame žmonijos blaškymesi. Todėl neneigdami kultūrinės sintezės subjektyvinėje srityje *principialiai*, vis dėlto mes abejojame apie galimumą ją vykdyti masiškai, o tuo labiau netikime į sąmoningo dvasios sintetinimo prasmę.

---

[15] Europa und die Seele des Ostens, 118 p. Luzern, 1938.

3. KULTŪROS SINTEZĖ TAUTINĖJE KULTŪROJE

Ligi šiol mes kalbėjome apie kultūrinę sintezę, kylančią iš subjektyvinės asmeninės žmogaus dvasios struktūros. Bet prof. Šalkauskio koncepcijai tinkamai įvertinti reikia panagrinėti kultūrinę sintezę, kylančią iš tautinės struktūros. Prof. Šalkauskis minėtuose veikaluose visur kalba ne apie tokią kultūrinę sintezę, kuri kyla iš atskirų asmenų sintetiškumo, bet apie tokią, kuri kyla iš *tautinės* individualybės. Teigdamas, kad tautinis mūsų pašaukimas yra realizuoti sintezę tarp Rytų ir Vakarų, prof. Šalkauskis aiškiai žino, kad šitas darbas yra galimas ne atskirų sintetiškai nusiteikusių žmonių, bet visos tautos, kaip bendruomeninio vieneto, pastangomis. Todėl tinkamas tautinės sintetinės kultūros supratimas mums padės tinkamai įvertinti ir prof. Šalkauskio, ir A. Hilckmanno pažiūras.

Kultūra savo turiniu visados yra žmogiška. Bet savo forma ji yra tautiška. Idėja kyla iš žmogaus dvasios ir dėl to esmingai yra žmogiška, suprantama bei prieinama visiems žmonėms. Bet šitoji idėja yra realizuojama per tautiškumą. Kultūrinė idėja, tapusi objektyvinio kūrinio forma, įgyja tautinį pobūdį, kylantį iš tautinės kūrėjo individualybės. Jau buvo sakyta, kad tautiškumas apsprendžia žmogaus mąstymą, jo dorinius nusiteikimus ir jo estetinę kūryba. Taip pat buvo sakyta, kad tautiškumas yra konkreti žmogaus būsena ir veiksena. Žmogus pačiu savo principu neturi konkrečių būsenų. Jas jis įsigyja. Tautiškumas kaip tik ir yra viena iš tokių konkrečių būsenų ir veiksenų, kuria reiškiasi žmogaus gyvenimas. Kultūros lytis, objektyvuodamasi kūrinyje, turi pereiti per šią konkrečią būseną ir prisiimti josios charakterį. Todėl tautiniai kultūros bruožai esmingai yra suaugę su kultūrinės kūrybos veiksmu. Joks kultūros kūrėjas negali nusikratyti savo darbų tautiškumu, nes jis negali nusikratyti tautine savo dvasios struktūra. Štai kodėl W. Saueris ir sako, kad „kiekvienas tautos narys kuria kultūrą tik iš savo tautos"[16]. *Tautinė kultūra yra tautinės individualybės objektyvacija.*

Tautinė individualybė susidaro, kaip minėta, iš rasės, gyvenamosios aplinkos ir istorinio likimo sąveikos. Rasė

[16] Schöpferisches Volkstum als national und weltpolitisches Prinzip, 11 p // Archiv für Recht- und Socialphilosophie, 27 B., 1933.

tautai padeda bendrą pagrindą ir tam tikrą žmonių grupę sujungia *vitaline* jungtimi. Tauta negali pradėti formuotis tol, kol žmonės priklauso skirtingoms rasėms, kol jie nėra vitalinio savo prado tam tikru būdu sujungę ir susintetinę. Čia, kaip ir visur kitur, reikalingas subjektyvinio principo sujungimas, kad galėtų iš jo išaugti objektyviniai pavidalai. Be abejo, tai nereiškia rasės grynumo. Galimas daiktas, kad grynų rasių nėra. Bet tai nekliudo reikalauti, kad tautos pagrindan būtų padėta *vieninga rasė*, tegul ir labai mišri, kad tauta atsiremtų į subjektyvinio vitalinio *principo* sintezę, sukurtą pačios gamtos. Gyvenamoji aplinka vieningą rasinį pagrindą *specifikuoja* pagal gamtos sąlygas ir įtakas. Klimatas, geografinė padėtis, žemės pobūdis, kraštovaizdis — vis tai yra veiksniai, kurie tam tikrą žmonių grupę bendra įtaka dar labiau glaudžia tarp savęs ir formuoja tam tikrą juose išvidinę jungtį. Rasės įtaka yra daugiau išvidinė. Tuo tarpu gyvenamoji aplinka labiau turi išviršinės įtakos. Tai yra veiksnys, kuris ateina žmogui iš šalies. Bet jo įtaka tautai susiformuoti yra labai didelė. W. Schubartas net teigia, kad „žemės jėgos yra ankstyvesnės ir stipresnės negu kraujo jėgos"[17]. Istorinis likimas galop sujungia tautą *kultūriniu atžvilgiu*. Istorinis likimas yra ne kas kita kaip vienodi ir bendrai atlikti bei pergyventi kultūriniai tam tikros žmonių grupės žygiai. Jeigu šitoji grupė turi vienodą rasinį pagrindą, jeigu ji gyvena maždaug vienodoje aplinkoje, tai istorinis likimas ją paverčia tikra tauta. Gamtinio vienodumo, kylančio iš rasės ir gyvenamosios aplinkos, tautai nepakanka. Jai reikia ir kultūrinio vienodumo, kuris kaip tik ir apsireiškia istorinio likimo pavidalu. Istorinis likimas tautą išryškina ir atbaigia josios individualybę.

Visi šitie tautinės individualybės formavimo veiksniai apsireiškia ir tautinėje kultūroje. Tautinė kultūra yra sykiu ir rasės, ir gyvenamosios aplinkos, ir istorinio likimo objektyvacija. Tautinėje kultūroje slypi vitalinio žmogaus prado struktūra, joje slypi gyvenamosios aplinkos, ypatingai kraštovaizdžio, struktūra, joje galop slypi išgyventi tautos žygiai, jos iškentėtos kančios ir jos džiaugsmai. Tautinė kultūra yra savotiškas tautos veidrodis. Kokie pradai arba kokios struktūros glūdi tautinėje individualybėje, tokie jie apsireiškia ir tautinėje kultūroje.

---

[17] Europa und die Seele des Ostens, 20 p.

Šitoji išvada yra labai svarbi nagrinėjant klausimą, kokia prasme galima kalbėti apie kultūrinę sintezę tautinėje kultūroje. Kultūros sintetinimą tautoje valdo tie patys dėsniai, kurie valdo apskritai kultūrinį gyvenimą. Taigi visų pirma negalima susintetinti dviejų ar trijų tautų *objektyvinės* kultūros, nes objektyviniai laimėjimai, kaip minėjome, sintetinimui yra neprieinami. Kultūrinė tautinė sintezė gali išaugti tiktai iš subjektyvinės srities, vadinasi, iš pačios tautinės individualybės. Jeigu tad tautinė individualybė yra vienlypė, jeigu ji yra valdoma vieno kurio prado arba jeigu vienas kuris pradas yra aiškioje persvaroje, palyginus jį su kitais pradais, savaime suprantama, kad tokios individualybės objektyvacija, arba tautinė kultūra, taip pat bus šito prado apspręsta, bus vienašališka, bet ne sintetinė. Tokiai tautai jokiomis išviršinėmis priemonėmis nebus galima primesti kultūrinės sintezės. Jeigu faktiškai tokia sintezė būtų vykdoma samoningai, ji virstų tik kompiliacija, bet ne sinteze tikra prasme. Tautos gelmės tokia kompiliacija visados kratysis ir nejaus išvidinio ryšio tarp savos struktūros ir tokios kompiliatyvinės kultūros. Kompiliaciją padaryti galima ir išviršinėmis priemonėmis. Bet šitomis priemonėmis negalima sukurti kultūrinės sintezės. Tuo tarpu kompiliacija ir sintezė yra dvi prieštaraujančios sąvokos.

Kultūrinė sintezė tautinėje kultūroje gali išaugti tiktai iš sintetinės tautinės individualybės. Jeigu tautinė individualybė turi savyje įvairių pradų ir jeigu ji šituos pradus yra organiškai suderinusi, kad jie visi maždaug lygiai yra gyvastingi, visi yra veiklūs, tuomet ir iš tokios individualybės išaugusi kultūra bus taip pat sintetinė. Kaip visur, taip ir tautinėje kultūroje sintetinis kelias veda iš apačios. Kaip kultūra apskritai yra *žmogaus* ženklas, taip tautinė kultūra yra *tautos* ženklas. Jeigu tauta savo gelmėse yra sintetinė, josios ženklas, arba josios kultūra, taip pat bus sintetinė.

Todėl norint, kad tauta vykdytų kultūrinę sintezę, visų pirma reikia josios individualybę padaryti sintetinę, jeigu ji tokia nėra, arba reikia ją pasukti sintetine linkme, jeigu dėl kurių nors priežasčių ji buvo nuėjusi kultūrinėje kūryboje vienašališka kryptimi. Bet abiem atvejais kultūrinės sintezės pagrindas yra sintetinė tautinė individualybė: arba dar būsima, arba jau esama.

Kas gali tautinę individualybę padaryti sintetinę? Apie pedagogines priemones čia būtų sunku kalbėti. Vargiai jos

gali turėti tokios gilios įtakos, kad sugebėtų vienlypei tautinei individualybei įdiegti ją papildančių pradų. Juk šitų priemonių parinkimas tautos ugdymo darbe taip pat priklauso nuo tautinės individualybės struktūros. Todėl sąmoningu pedagoginiu veikimu sintetinės tautinės individualybės sukurti, atrodo, nėra galima. Sintetinė tautinė individualybė gali būti sukurta tų pačių veiksnių, kurių ji apskritai yra kuriama, būtent rasės, gyvenamosios aplinkos ir istorinio likimo. Jeigu kurios tautos formavime šie veiksniai ėjo sintetine linkme, jie sukūrė sintetinę individualybę, kuri savo ruožtu kuria sintetinę kultūrą. Ypatingos reikšmės čia turi istorinis likimas. Rasė ir gyvenamoji aplinka, būdamos daugiau gamtinės srities dalykai, turi įtakos fizinei tautinės individualybės pusei, arba etniniam tipui, kuris yra tik materialinė atrama tautinei kultūrai. Tuo tarpu istorinis likimas, būdamas kultūros dalykas, jau tiesiog susisiekia su pačia dvasine tautinės individualybės puse, su psichiniu tautos tipu ir todėl daugiausia turi reikšmės šio tipo sintetinimui. Jeigu tad kurios tautos istorinis likimas ją vedė sintetinio gyvenimo ir sintetinės kūrybos keliu, jis būtinai turėjo palikti šio sintetizmo žymių tautinėje individualybėje. Istorinis likimas padaro, kad įvairios dvasinės struktūros, kurios iš sykio atrodo heterogeninės, bendrų žygių ir bendrų pergyvenimų metu susijungia, organiškai susilieja ir sukuria išvidinę, arba subjektyvinę, sintezę. Bet reikia čia pat pastebėti, kad šitoks tautinės individualybės sintetinimo kelias yra labai ilgas. Konkrečiai niekados negalima būtų pasakyti, ar kurios tautos individualybė *jau* yra sintetinė, ar organiško vienijimo procesas *jau* yra baigtas. Šiandien dažnai yra minima šveicarų tauta kaip istorinio likimo pavyzdys. Bet negalima būtų absoliučiai teigti, kad čia istorinis likimas jau yra atlikęs savo misiją ir kad šveicarų tautinė individualybė jau yra baigta sintetinti. Istorinio likimo pasisukimas, pavyzdžiui, trijų šveicarų dalių paskirstymas tarp trijų kaimynų, parodytų, kiek iš tikro šitas procesas toli buvo nuėjęs sintezės keliu. Tada tik pamatytume, kad gal jis dar buvo tik įpusėtas. Istorinis likimas yra didelis tautinės individualybės sintetintojas. Bet šitas jo darbas vyksta labai pamažu ir labai priklauso nuo pačių tautos narių nusiteikimo.

Reikia pastebėti, kad istorinis likimas pačių sintezės pradų nekuria. Jis juos jau randa. Jis juos tik sujungia išvidinėn organiškon vienybėn ir juos visus palaiko gyvus ir veiklius. Būtų klaida manyti, kad istorinis likimas vienly-

pę tautinę individualybę gali paversti įvairialype, vadinasi, ją suskaldyti, o paskui iš šitų dalių sukurti sintezę. Istorinis likimas sintezę kuria tik iš tos skirtingos medžiagos, kurią jis randa. *Sintetinė tautinė individualybė išauga tik tada, kai vienodas ir bendras istorinis likimas paliečia skirtingų dvasinių struktūrų žmones,* kai šiems žmonėms tenka bendrai išgyventi didelius ir gilius kultūrinius žygius. *Struktūrų įvairumas ir istorinio likimo vienodumas yra dvi pagrindinės sąlygos sintetinei tautinei individualybei atsirasti.* Jeigu istorinis vienodas likimas paliečia tos pačios struktūros žmones, jis šią vienlypę struktūrą tik dar labiau išryškina. Jeigu skirtingų struktūrų žmonės gyvena nevienodą ir nebendrą likimą, jie taip pat sintetinės individualybės nekuria, nors gali turėti labai daug santykių mokslo, meno, ekonomijos ar politikos gyvenime.

Baigdami šią bendrą kultūrų sintezės klausimo dalį, norėtume ryškiau formuluoti principus ir iš jų plaukiančias išvadas:

1. Kultūra yra žmogaus objektyvacija, todėl žmogus kultūroje reiškiasi visu savimi.

2. Yra trys pagrindinės struktūros, kurios charakterizuoja išvidinį žmogaus dvasios gyvenimą ir kurios todėl ryškiausiai apsireiškia ir kultūroje: asmeninė, lytinė ir tautinė.

3. Sykį objektyvuota kuri nors dvasinė žmogaus struktūra ir susiformavusi objektyviniu kūriniu pasidaro atbaigta ir uždara. Todėl kultūrinių objektyvinių laimėjimų sintezė, arba organiškas išvidinis jų sujungimas, yra negalimas. Objektyvinėje srityje yra galimas tik kultūrų sumaišymas arba vienos kultūros nustelbimas.

4. Kadangi kultūra išauga iš giliausių žmogaus dvasios gelmių, todėl jeigu žmogaus dvasia yra sintetinė, ir kultūra tuo pačiu yra sintetinė. Todėl kultūros sintetinimas yra galimas subjektyvinėje srityje, kas faktiškai reiškia žmogaus sintetinimą.

5. Šitas žmogaus sintetinimas yra daugiau prigimties negu sąmoningo žmogaus veikimo padaras. Tai tam tikras žmogaus genialumas.

6. Tautinė kultūra yra tautinės individualybės objektyvacija, išreiškianti savimi šios individualybės pradus ir jos pobūdį.

7. Jeigu tautinė individualybė yra vienlypė, iš josios kylanti kultūra nėra ir negali būti sintetinė.

8. Jeigu tautinė individualybė yra sintetinė, iš jos kylanti kultūra gali būti ir dažniausiai esti sintetinė.

9. Sintetinę tautinę individualybę kuria rasė, gyvenamoji aplinka, bet ypatingai istorinis likimas, atsiremdamas į skirtingas dvasines struktūras ir į vienodus kultūrinius žygius.

Šios išvados plaukia iš pačios kultūros santykio su žmogaus dvasia. Jos bus mums vedamosios gairės sprendžiant lietuviškosios kultūros sintetinimo problemą.

II. LIETUVIŠKOSIOS SINTEZĖS TEORIJA

1. PROF. ST. ŠALKAUSKIO LIETUVIŠKOSIOS SINTEZĖS TEORIJA

Kaip jau buvo minėta įžangoje, prof. St. Šalkauskis yra pirmutinis ir didžiausias lietuviškosios kultūrinės sintezės atstovas ir skelbėjas. Savo palinkimu būdamas sistematikas ir sintetikas, savo dvasiniu išsivystymu išėjęs iš Solovjovo ir apsistojęs tomistiniame aristotelizme, savo profesijos darbe jungdamas filosofiją ir pedagogiką, jis ir lietuvių tautai stengiasi nubrėžti kultūrinės sintezės idealą, kurį realizuotų Rytų ir Vakarų pasaulio suderinimas lietuviškojoje kultūroje. Šita mintis jį lydi jau nuo seniai ir yra jo reiškiama įvairiomis progomis ir įvairiais atvejais. Todėl, kalbant apie lietuviškąją kultūrą, būtinai reikia pradėti nuo prof. Šalkauskio koncepcijos.

Prof. St. Šalkauskis intuityviai jautė, kad *sintetinės kultūros pagrindas yra sintetinė individualybė* — vis tiek ar atskiro asmens, ar visos tautos. Todėl nors jis niekur šito principo neįrodinėja ir neišvysto, bet visur jis jaučiamas kaip tam tikra slapta prielaida. Ar prof. Šalkauskis kalba apie Lietuvą kaip istorinių paradoksų šalį[1], ar cituoja St. Kutrzeba'os žodžius, kad „ant lietuvių tautos teritorijos vyko viena didžiųjų kovų, kurias kovojusios Rytų ir Vakarų dvasios"[2], ar mini konkrečius lietuviškosios sintezės reiškėjus — prel. A. Dambrauską, Čiurlionį ir Vydūną[3],— visur jis prileidžia, kad lietuviškoji tautinė individualybė organiškai yra sujungusi savyje skirtingų pradų ir kad iš šito išvidinio sujungimo, iš šitos sintezės ji turi kurti ir faktiškai jau kuria sintetinę kultūrą. Lietuviškosios kultūrinės

[1] Lietuvių tauta ir jos ugdymas, 12 p.
[2] Op. cit., 17—18 p.
[3] Sur les confins de deux mondes, 236—265 p.

sintezės pagrindas prof. Šalkauskio koncepcijoje yra tas pats, apie kurį minėjome anksčiau, būtent sintetinė lietuviškoji individualybė.

Ieškodamas šitos sintetinės lietuviškosios individualybės priežasčių ir norėdamas pateisinti savo intuityvinį nujautimą, prof. Šalkauskis kreipiasi į Lietuvos istoriją, nagrinėja lietuviškosios individualybės susiformavimo vyksmą ir stengiasi parodyti, kad kitokia ji nė negalėjo būti. Šiuo atžvilgiu prof. Šalkauskio koncepcijoje galima pastebėti du tarpsniu: *seniau* prof. Šalkauskis lietuviškosios individualybės sintetiškumą vedė iš trijų veiksnių sąveikos, būtent iš lietuvių tautos kilmės, iš geografinės padėties ir iš istorinio likimo. *Pastaraisiais metais* pirmasis veiksnys atkrito, bet užtat buvo ypatingai pabrėžtas antrasis. Pirmajame savo koncepcijos periode prof. Šalkauskis, kaip ir visi mūsų istoriosofai, tikėjo, kad lietuviai atkeliavę iš Azijos, todėl pačia savo kilme turį savo tautinėje individualybėje rytietiškų pradų. Štai kaip prof. Šalkauskis vaizduoja lietuvių kilmės ryšį su Rytais: „Lietuviai, kaip ir kiti indai-europiečiai, eidami iš Rytų į Vakarus, nešėsi su savimi Rytų dvasios pradus. Naujo buvimo vietose ir prie naujų aplinkybių šitie pradai palengvėl kisdavo ir sutapdavo su kitais iš šalies įgaunamais pradais. Vis dėlto apie lietuvių tautą reik pasakyti, kad ji konservatyvinio savo tradicionalizmo dėlei ilgiausiai ir gryniausiai apsaugojo savo pobūdyje ir gyvenime senovės Rytų pradus. Net šios dienos lietuvių kalboje, jų mitologijos likučiuose, liaudies poezijoje aiškiai jausti Rytų pasaulio skardai kaip pagrindinė tautos pobūdžio žymė, kuri net šiandien kelia aikštėn ir duoda pažinti bendrą Europos tautų veldinį, išneštą iš bendros indų-europiečių protėvynės"[4].

Savo kelionėse lietuviai apsistoję kaip tik tokioje vietoje, kur susiduria Rytų ir Vakarų pasauliai. Iš vienos pusės lietuviai turėjo savo kaimynais slavų pasaulį, iš antros netrukus prie jų prisišliejo germanų pasaulis kryžininkų ir kardininkų ordinų pavidalais. Todėl ir savo geopolitine padėtimi lietuvių tauta buvo priversta sintetinti savo tautinę individualybę. Vis dėlto ankstyvesnėse prof. Šalkauskio koncepcijose geografinės aplinkos veiksnys nėra pabrėžiamas.

Daug svarbesnis prof. Šalkauskiui atrodo istorinis likimas, kuris galutinai suformavo sintetinę lietuviškąją

[4] Lietuvių tauta ir jos ugdymas, 23 p.

individualybę. Lietuvių tautos istorijoje prof. Šalkauskis skiria tris periodus: *tezės*, arba Rytų persvaros, *antitezės*, arba Vakarų persvaros, ir *sintezės*, arba tautinio atgimimo tarpsnį. Tezės metu iš Azijos atsineštieji rytietiški lietuvių pradai dar labiau buvo sustiprinti nuolatiniais santykiais su gudais. „Iš pradžios lietuviams teko įeiti į artimesnę pažintį su graikiškąja rusiškąja civilizacija, kurią jie buvo sutikę pakeliui, plėsdami savo valstybės ribas į Rytus"[5]. Antitezės metu į lietuvių gyvenimą pradėjo brautis Vakarų kultūra lenkiškos kultūros pavidalais: „Sulig unijos sudarymu su lenkais Lietuva liko plačiai atdara Vakarų civilizacijos, tariant tiksliau, lotyniškosios lenkiškosios civilizacijos, įtakai. Visų pirma šita įtaka ėjo ir plito greta su veikimu lenkų dvasiškijos, kuri tapo katalikybės skelbėja Lietuvoje jau dėl to vieno, kad jai teko tarpininkės rolė tarp Romos ir Lietuvos. Ne mažiau reikšmės šiuo atžvilgiu turėjo Lietuvai ir viešpaties bendrumas su Lenkija: gyvendamas dažnai Lenkijoje, jis palengvėl savinosi principų nuo žmonių, kurie jį ten apsupdavo, ir todėl paskui buvo linkęs juos vykdyti Lietuvos gyvenime. Pagaliau lenkų ir lietuvių diduomenės bendravimas turėjo panašios reikšmės Lietuvos gyvenimui. Drauge su teisėmis ir privilegijomis, įgyjamomis pagal lenkiškąjį pavyzdį, lietuvių diduomenė pasisavino ilgainiui ir lenkiškųjų įpročių bei kultūros lyčių. Kai Lietuvoje šviesuomenė įėjo į idėjinį kontaktą su lenkų šviesuomene, jos kultūra, išaugusi Vakarų atmosferoje, gavo tuo pačiu progos susidurti Lietuvos gyvenimo plote su Rytų pasauliu"[6].

Taigi pats istorinis lietuvių likimas sujungė jų gyvenime rytietiškus pradus su vakarietiškais. Sintezės tarpsnio metu, arba tautiniame lietuvių atgimime, šitų dvejopų pradų buvimas turi būti apreikštas ir kultūrinėje kūryboje. Iš čia kaip tik ir išauga prof. Šalkauskio skelbiamas lietuvių tautos pašaukimas: „Realizuoti savo civilizacijoje dviejų pasaulių arba, tikriau, dviejų mūsų pasaulio pusių sintezę — štai aukštasis tautos pašaukimas, štai idealas, vertas didžiausių pastangų, didžiausių aukų. Sąmoningas šito idealo vykdymas turi patiekti lietuvių tautai tikros savo vertės pajautimo ir sykiu apreikšti kultūringam pasauliui ypatingą jos fizionomiją ir tuo

[5] Op. cit., 28 p.

[6] Op. cit., 32—33 p.

įtikinti jį apie tautinių jos teisių neliečiamumą"[7].

Paskutiniais metais prof. Šalkauskis pagrindinės savo koncepcijos nepakeitė. Tiktai jis išleido lietuvių kilmės veiksnį. Lietuvių ir apskritai visų indoeuropiečių kilmė iš Azijos pastaruoju dešimtmečiu buvo smarkiai apgriauta. Buvo pradėta manyti, kad indoeuropiečių protėvynė yra buvusi pačioje Europoje, kad „indoeuropiečių tipo reiškėja yra keltų rasė, kurios pirmykštės gimtinės reikia ieškoti Rytų Europos lygumos pietinėje pusėje"[8]. Tuo būdu ir prof. Šalkauskiui reikėjo šiuo atžvilgiu savo koncepciją kiek pakeisti. Todėl jis praėjusiais metais, iš naujo iškeldamas savo koncepciją („Židinys", 5—6 nr.), kilmės veiksnio nemini pastebėdamas, kad „šiuo atžvilgiu neturi principinės reikšmės, kokia prasme bus galutinai išspręstas klausimas, iš kur yra atėję lietuviai ir kur jie anksčiau yra gyvenę. Svarbu tai, kad jie gyvena ant Rytų ir Vakarų Europos ribos ir jungia savyje šitų dviejų pasaulių pradmenis"[9].

Šiais žodžiais prof. Šalkauskis iškelia ir ypatingai pabrėžia aukščiau minėtą antrąjį veiksnį, būtent geografinės padėties įtaką lietuvių individualybei susiformuoti. Visa jo studija „Geopolitinė Lietuvos padėtis ir lietuvių kultūros problema" („Židinys", 5—6 nr., 1938) yra atremta kaip tik į šį antrąjį veiksnį. Čia lietuvių kilmė iš Azijos visiškai neminima, ir net istorinio likimo vaidmuo yra kiek nublukęs, palyginus jį su ankstyvesniu prof. Šalkauskio nusistatymu. Anksčiau prof. Šalkauskis daugiau analizavo istorinį Lietuvos likimą ir jame ieškojo sintetinio lietuviškosios individualybės bruožo. Tuo tarpu dabar jis daugiau analizuoja geopolitinę Lietuvos padėtį ir iš jos išveda lietuviškosios kultūros sintezę. Rezultatai yra tie patys. Tik kiek kitoks yra kelias.

Prof. Šalkauskis pastebi, kad „jei tautinis pašaukimas yra ne kas kita kaip toks savaimingas tautos palinkimas į tam tikrus uždavinius, kuris yra pagrįstas tautinės prigimties ypatybėmis, tai reikia pripažinti, kad pati šita prigimtis susidaro ryšium su geopolitine padėtimi"[10]. Ir vesdamas paralelę tarp Šveicarijos ir Belgijos, prof. Šalkauskis nuolatos pabrėžia, kad Lietuva yra Rytų ir

[7] Op. cit., 48 p.

[8] Prof. *V. Krėvė-Mickevičius.* Indoeuropiečių protėvynė, 246 p. Kaunas, 1927.

[9] Židinys, 590 p., 5—6 nr., 1938.

[10] Židinys, 587 p.

Vakarų takoskyroje, kad ji nepriklauso nei prie Rytų, nei prie Vakarų, kad ji turi šių abiejų pasaulio pusių žymių, kurias ji turi sintetiškai reikšti savo kultūroje. „Lietuvos buvimas Rytų ir Vakarų Europos takoskyroje leidžia kalbėti apie tai, kad kultūrinė lietuvių sintezė iš tikrųjų turėtų būti rytiškų ir vakariškų pradų derinimas tautinės lietuvių individualybės lytimis"[11]. Taigi tasai antrasis veiksnys, kuris pirmykštėje koncepcijoje buvo nelabai ryškus, dabar iškeliamas pirmon vietom. Jeigu tad iš tikro neminėsime lietuvių aziškos kilmės, tuomet liks du pagrindiniai veiksniai, kurie formavo ir tebeformuoja sintetinę lietuviškąją individualybę, būtent *istorinis lietuvių tautos likimas ir geopolitinė josios padėtis.* Iš taip suformuotos lietuvių tautinės individualybės turi, pasak prof. Šalkauskio, išaugti lietuviškoji kultūrinė sintezė kaip mūsų tautos idealas.

Kokia yra šios sintezės *apimtis?* Nubrėždamas kultūrinę lietuvių misiją, kuria yra rytietiškos ir vakarietiškos kultūros derinimas, prof. Šalkauskis nubrėžia nepaprastai platų uždavinį. Lietuviškosios sintezės apimtis pasidaro nepaprastai didelė. „Tautinės sintezės plotas,— pastebi prof. Šalkauskis,— yra pasiekęs čia universalizmo ribų, kadangi suima iš karto Rytų ir Vakarų pasaulius"[12]. Tuo būdu sintetinė lietuviškoji kultūra būtų visuotinė ir pilnutinė kultūra, nes sujungtų savyje visa tai, ką žmonija yra geriausio sukūrusi, nes prof. Šalkauskis gerai žino, kad sintezė turi apimti tik tuos pradus, „kurie yra teigiami"[13].

Ką *konkrečiai* šitoji sintezė turėtų apimti, prof. Šalkauskis anksčiau nenurodydavo. Bet paskutiniu laiku minėtoje studijoje apie geopolitinę Lietuvos padėtį jis jau duoda ir konkrečių pavyzdžių, kuriuos minėjome įžangoje ir kuriuos šioje vietoje dar sykį reikia pakartoti. „Trys didelės tautos, kurių faktiškoje įtakoje lietuvių tautai tenka gyventi, yra vokiečiai, rusai ir lenkai. Kiekviena iš jų turi tautinę savo kultūrą. Iš kiekvienos galima būtų mums nemaža pasemti visuotinai reikšmingų vertybių ir jas kuriamai įglausti į savo organinę kultūrinę sintezę, pasireiškiančią individualinėmis lytimis"[14].

---

[11] Židinys, 559 p.
[12] Lietuvių tauta. . ., 49 p.
[13] Židinys, 600 p.
[14] Židinys, 601 p.

Iš vokiečių galėtume, pasak prof. Šalkauskio, „pasisavinti jų aktyvumą, organizaciją ir drausmę" (601 psl.). Iš rusų galima būtų pasisavinti „bendrai žmogiškąjį pradą", arba tąjį visažmogiškumą, kuris yra charakteringas rusų tautai. Galop iš lenkų galėtume pasiimti tautinį pradą, apvilktą subtiliomis ir meniškomis formomis: „turėtume savo tautinės kultūros reiškimosi lytims suteikti meniškumo ir subtilumo pagal lenkiškus pavyzdžius"[15]. Taigi toji universalinė sintezė, kuri atsirastų iš Rytų ir Vakarų suderinimo, konkrečiai būtų ne kas kita kaip *organiškas suderinimas ir išreiškimas lietuviškomis lytimis vokiško aktyvumo, rusiško žmogiškumo ir lenkiško subtilumo.*

Pagrindinė šiai sintezei sudaryti *priemonė* yra, pasak prof. Šalkauskio, vertingų kultūrinių gėrybių *surankiojimas* ir jų *pasisavinimas.* Prof. Šalkauskis kalba apie surankiojimą tų kultūrinių elementų, kuriuos lietuvių tauta istorijos eigoje yra davusi kitoms kaimyninėms tautoms. „Šitų įnašų surankiojimas ir jų įglaudimas į kultūrinę lietuvių tautos sintezę būtų dabar vienas iš pirmųjų uždavinių"[16]. Taip pat prof. Šalkauskis nuolatos mini pasisavinimą ar tai vokiško aktyvumo, ar tai rusiško žmogiškumo, ar tai kultūrinį pasisavinimą apskritai („Židinys", 598 psl.). Šitie posakiai „surankiojimas", „pasisavinimas" yra prof. Šalkauskio kultūrinės sintezės koncepcijai labai charakteringi. Todėl juos čia ir iškėlėme. *Lietuvių kultūrinė sintezė yra kuriama surankiojant savuosius kultūrinius įnašus ir pasisavinant svetimuosius.*

Šitos sintezės realizavimo *forma* yra surankiotų ir pasisavintų elementų organiškas sujungimas su sava tautine individualybe ir jų apreiškimas individualiomis tautinėmis formomis. „Kultūrinė sintezė turi būti vykdoma lytimis, kurios atitinka gyvastingus tautos reikalus. Pritaikant šitą bendrą principą prie idealinės tautinės kultūros, reikia pasakyti, kad kultūrinė sintezė turi būti vykdoma tautinės individualybės lytimis. Jei šita sąlyga yra išlaikoma, t.y. jei kultūrinis pasisavinimas nėra daromas vergiškai ir jei jis yra asimiliuojamas tautinėmis lytimis, pagal tautos dvasią, tautai negresia joks pavojus"[17].

---

[15] Židinys, 602 p.
[16] Židinys, 602 p.
[17] Židinys, 598 p.

Čia kaip tik ir apsireiškia kultūrinės sintezės kūrybiškumas. Tiesa, prof. Šalkauskis daro skirtumą tarp kultūros sintetinimo ir kultūros kūrimo sakydamas, kad „didžiosios tautos daugiau savarankiškai kuria ir mažiau sintetina ir kad mažosios tautos, atvirkščiai, daugiau sintetina ir mažiau įstengia savarankiškai kurti"[18]. Vis dėlto jis pastebi, kad „kiekviena kultūrinė kūryba yra sykiu tam tikrame laipsnyje kultūrinė sintezė" ir „kultūrinė sintezė visada yra tam tikrame laipsnyje kultūrinė kūryba"[19]. Tarp kultūrinės sintezės ir kultūrinės kūrybos visu pločiu, pasak prof. Šalkauskio, negalima padėti lygybės ženklo. Bet kas savarankiškai kultūrą kuria, tas ją tam tikrame laipsnyje sintetina, ir kas kultūrą sintetina, tam tikrame laipsnyje ją kuria. Todėl priekaištas, kad kultūrinė sintezė nėra kūryba, yra teisingas tik iš dalies.

Tokios tad yra pagrindinės prof. Šalkauskio pažiūrų mintys, kurias jis yra pareiškęs lietuviškosios kultūros klausimu. Lietuviškoji tautinė individualybė dėl istorinio likimo ir dėl geopolitinės Lietuvos padėties yra palenkta sintetinės kultūros linkme. Šitoji sintezė apima Rytų ir Vakarų pasaulius ir konkrečiai reiškiasi vokišku aktyvumu, rusišku žmogiškumu ir lenkišku subtilumu. Pagrindinės jai vykdyti priemonės yra kultūrinių elementų surankiojimas ir pasisavinimas. Pats šitos sintezės vykdymo procesas vyksta surankiotus ir pasisavintus elementus asimiliuojant, organiškai juos sujungiant su tautine individualybe ir juos reiškiant tautinės individualybės lytimis.

Prof. Šalkauskis yra įsitikinęs, kad šitokia sintezė yra ne tik lietuvių kultūros idealas, bet ir svarbiausia vidaus bei užsienio politikos atrama. Savo viduje turėdami vokiečių, rusų ir lenkų ir vykdydami kultūrinę sintezę, mes tuo pačiu prisiartinsime šiuos žmones prie lietuviškojo kamieno. Iš kitos pusės, kultūrinė sintezė mums neleis politiškai palinkti vieno kurio kaimyno išskirtinėn globon, kas būtų pavojinga net mūsų nepriklausomybei. Vadinasi, ir kultūriniu, ir politiniu, ir tautiniu atžvilgiu kultūrinė sintezė yra pagrindinis mūsų tautos siekimas.

---

[18] Op. cit., ibid.
[19] Op. cit., ibid.

2. PASTABOS LIETUVIŠKOSIOS SINTEZĖS AIŠKINIMUI

Būdamas gilios intuityvinės dvasios, prof. Šalkauskis tikrai įspėjo pagrindinį mūsų tautos linkimą. *Kultūros ir apskritai gyvenimo sintezė yra pagrindinis lietuviškosios individualybės troškimas.* Mūsų tauta stengiasi suvesti organiškon vienybėn savos individualybės pradus. Vėliau įrodinėsime, kad ji nori sukurti pusiausvyrą tarp nomadinio ir matriarchatinio pradų, kurie abu mūsų tautoje yra gyvi, abu turi didelės reikšmės, bet ligi šiol jų veikimas eina šalia vienas antro, todėl ir mūsų gyvenimas nuolatos yra blaškomas nuo aktyvumo į pasyvumą, nuo energingo ryžtingumo į fatališką laukimą, nuo kovos ir pasipriešinimo į pasidavimą ir nuolaidumą. Išbristi iš šito blaškymosi yra visų mūsų pagrindinis uždavinys. Šiuo tad atžvilgiu ir prof. Šalkauskio koncepcija yra tikra.

Mums atrodo, kad ji yra *intuityvinė,* vadinasi, kad yra išskelta iš pačios lietuviškosios dvasios, šioje dvasioje paregėta, o ne gauta iš lietuvių tautos gyvenimo ir kūrybos analizės kaip diskursyvinė išvada. Šį spėjimą patvirtina ir tas faktas, kad lietuviškosios sintezės idėja prof. Šalkauskiui yra gimusi gana seniai, nors turbūt ir ne tokiu pavidalu, kaip pastaruoju metu. Atrodo, kad iš sykio prof. Šalkauskis turėjo galvoje tiktai *teorinę* kultūros sritį, būtent *pilnutinį pažinimą, kurį savo filosofijoje* turėjo realizuoti lietuviai kūrėjai. Štai kaip šiuo klausimu prof. Šalkauskis rašė prel. A. Dambrauskui viename savo laiške 1914.II.26 dieną iš Samarkando: „Jau rašiau Tamstai apie savo pažvalgą į filosofijos reikšmę gyvenime. Dabar, Tamstai palietus bent kiek plačiau problemą „celnago znanija", norėjau parašyti Tamstai, ką apie tą patį dalyką buvau ne kartą galvojęs. Man rodydavosi, jog geografiškasis ir historiškasis lietuvių padėjimas rengdavo jiems uždavinį sudėti sintezėn Vakarų ir Rytų žinijas. Būdami įsprausti vidurin lenkų, Vakarų pirmapradės nešėjų, ir rusų, nešėjų Rytų pirmapradės, ir pasisavinę tuodu bendražmogiškosios kultūros sudėtiniu, lietuviai galėtų savo tautiškajame gaivale sutverti organiškąją juodviejų sintezę ir tokiu būdu garbingai patarnauti visai žmonijai. Bešališkumo, aplamai imant, labai nedaug taip Vakaruose, taip ir Rytuose, todėl stovintiems nuošaliai lietuviams lengviau būtų pasiekti sintezės negu kam kitam, o čia dar pats likimas verste pri-

verčia pasisavinti abu kultūros krypsniu, kitaip gresia visiškas žlugimas. Man rodos, jog tai, ką apie šį dalyką daug kartų buvau samprotavęs, labai arti prieina prie to, apie ką Tamsta esi rašęs paskutiniame savo laiške, nes, žinoma, minėtoje lietuvių sintezėje įvyktų Solovjovo sukatalikinimas ir, atbulai, krikščioniškosios filosofijos (ne katalikystės!) susolovjovinimas. . ."[20]

Pilnutinės žinijos problema, kaip matyti, čia stovi pirmoje vietoje, nors jau yra užsimenama ir apie abiejų „kultūros krypsnių" pasisavinimą. Atrodo, kad nuo filosofijos sintezės, kuri anuo metu prof. Šalkauskiui pirmoje eilėje yra rūpėjusi, pamažu pereita prie visos kultūros sintezės kaip lietuvių tautos idealo ir pasiteisinimo žmonijos istorijoje. Vis dėlto šitas perėjimas, kaip ir pati pradinė koncepcija, yra įvykęs intuicijos, ne konkrečių faktų ar įvykių analizės keliu.

Apie prof. Šalkauskio koncepcijos intuityvinį charakterį mes kalbame dėl to, kad norime parodyti, jog *net ir visiems racionaliniams argumentams griuvus, intuityvinė koncepcija gali pasilikti.* Kadangi mes gyvename tokioje kultūroje, kuri kiekvienam teigimui reikalauja įrodymų, tai net ir giliausioms intuityvinėms idėjoms paprastai tokių įrodymų ieškoma. Bet šitie įrodymai yra tiktai intuityvinės idėjos pateisinimas intelekto akivaizdoje. Intelektas klausia: „Kuo tamsta grindi savo tezę?" Intuityvinės tezės autorius yra priverstas tokių grindžiamųjų argumentų ieškoti. Kartais šis darbas pasiseka, ir tezė pavyksta pateisinti visagalio, kritiško ir sveiko intelekto šviesoje. Bet kartais surasti įrodymai būna per menki, ir intelektas išdidžiai nusigrįžta nuo intuityvinės idėjos. Bet tai dar nereiškia, kad pati šita idėja yra klaidinga. Tai tik reiškia, kad jai pateisinti, *ne įrodyti,* reikalinga kreiptis į kitokius argumentų šaltinius arba kitaip įrodymus sudėstyti, kad jie įgytų įtikinančios galios. Intuityvinės idėjos visados yra tikros, nes jos yra gautos iš tiesioginio susilietimo su būtimi. Bet jų išaiškinimas ir pateisinimas bei įrodinėjimas gali būti klaidingas.

Todėl ir prof. Šalkauskio lietuviškosios sintezės koncepcijoje mes skiriame pačią intuityvinę idėją ir šios idėjos aiškinimą bei įrodinėjimą. *Pati ši idėja* yra ta,

[20] Kun. A. Dambrauskas, mano mokytojas ir kritikas // Logos, 25 p., 1938.

kad sintezė yra lietuvių tautos siekimas. Šios idėjos *aiškinimas* yra tas, kad šita sintezė turi susidaryti iš Rytų ir Vakarų kultūros. Šios idėjos *įrodinėjimas* yra tas, kad lietuvių tauta gyvena tarp Rytų ir Vakarų pasaulio (geografinės padėties argumentas) ir kad savo istorijoje ji turėjo nuolatinių santykių su Rytų ir Vakarų tautomis (*istorinio likimo argumentas*). Pripažindami visiškai teisingą ir tikrą pačią intuityvinę idėją, kad lietuvių tautos siekimas yra sintezė, kad lietuvis nepasitenkina vienašališkumu, kad jis jame neužsidaro, kad, negalėdamas jo pergalėti, jis kenčia ir net pasiduoda fatalizmui, mes norėtume padaryti keletą pastabų šios idėjos aiškinimui ir josios įrodinėjimams. Bet jau iš anksto įspėjame skaitytojus, kad *didesnis ar mažesnis aiškinimo ir įrodinėjimų atmetimas dar anaiptol neneigia pačios idėjos, nes ši idėja gali būti išvedama ir iš kitokių argumentų ir kiek kitaip interpretuojama.* Pati pagrindinė prof. Šalkauskio koncepcija išlieka net griuvus jos aiškinimui ir visiems jos argumentams, nes ji neturi esmingo ryšio nei su dabartine jos interpretacija, nei su šiuo metu pateikiamais įrodymais.

Prof. Šalkauskis lietuviškosios sintezės koncepciją interpretuoja ta prasme, kad *tai turinti būti Rytų ir Vakarų, germaniškojo ir slaviškojo pasaulio sintezė.* Šitoji interpretacija yra teisinga ir gali būti pateisinta tiktai iš dalies. Vėliau įrodinėsime, kad lietuvių tautinė individualybė yra sudėta iš matriarchatinio prado, kuris vyrauja rusų tautoje, ir iš nomadinio prado, kuris vyrauja vokiečių tautoje. Šiais dviem pradais mes daromės panašūs ir į rusus, ir į vokiečius. Šia prasme mes jungiame savyje germaniškąjį ir slaviškąjį pasaulį. Bet savos individualybės pradų — matriarchatinio ir nomadinio — mes nesame paėmę ir neimame nei iš rusų, nei iš vokiečių. Mes juos turime nuo neatmenamų etnologinių pirmykščių amžių ir juos esame pasėmę iš to paties šaltinio, ką ir rusai su vokiečiais. Tik šitie pradai mūsų tautoje susiklostė kitaip negu rusuose ir vokiečiuose. Todėl *lietuviškoji sintezė tikrumoje yra ne rusiškojo ir vokiškojo elementų derinimas, bet lietuviškoji sintezė yra derinimas lietuviškų pirmykščių elementų, kurie jau glūdi mūsų tautinėje individualybėje.* Kultūrinė sintezė, kaip anksčiau sakėme, yra galima tiktai subjektyvinėje srityje. Todėl mes neiname iš objektyvinės rusų ar vokiečių kultūros, nes objektyvinių gėrybių susintetinti negalima. Mes tik

esame atviri *subjektyviniu atžvilgiu* įtakoms, kurios eina iš rusiškojo ir vokiškojo prado, nes šie pradai randa sau artimus tautinėje individualybėje. Vis dėlto šitos įtakos yra *tik akstinai* mūsų tautinei individualybei išsivystyti. *Ne šias įtakas mes sintetiname, bet, šių įtakų padedami, mes sintetiname savo tautinę individualybę.* Šia tad prasme ir reiktų keisti prof. Šalkauskio lietuviškosios sintezės interpretaciją. Lietuviškoji sintezė yra ne slavų ir germanų gyvenimo ar kultūros suvedimas į organišką vienybę, bet suderinimas ir organiškas sujungimas pirmykščių lietuviškosios individualybės pradų, kurių vienas yra bendras su slavais, o kitas su germanais. Šitas bendrumas yra atsitiktinis dalykas. Jis gali mums palengvinti mūsų uždavinį, nes mes ir iš šalies gauname skatinančių akstinų. Bet jis gali ir pasunkinti tautinį mūsų darbą, nes mes vienu metu (matriarchatinio prado persvaros metu) smarkiai linksime į rusus, o kitu metu (nomadinio prado persvaros metu) smarkiai linksime į vokiečius, kas sintezės kūrimui pačioje tautinėje individualybėje yra nepageidaujama. Bet kiekvienu atveju lietuviškoji sintezė yra derinimas mūsų pačių elementų.

Iš kitos pusės, prof. Šalkauskis lietuviškosios sintezės koncepciją interpretuoja ta prasme, kad *tai turinti būti kultūros sintezė.* Posakis „kultūros sintezė" pats savyje gali būti suprastas įvairiai. Jis gali reikšti ir subjektyvinį žmogaus nusiteikimą, ir objektyvinius laimėjimus. Katra prasme šitokią kultūros sintezę supranta prof. Šalkauskis, visu griežtumu sunku būtų pasakyti. Vis dėlto iš daugelio pasisakymų atrodo, kad prof. Šalkauskis kultūrinės sintezės vardu linksta vadinti objektyvinių laimėjimų sintezę. Pavyzdžiui, prof. Šalkauskis, kaip minėjome, liepia surankioti tuos kultūrinius elementus, kuriuos lietuvių tauta istorijos eigoje yra davusi kitoms tautoms. Be abejo, surankioti galima tiktai objektyvinius laimėjimus. Taip pat prof. Šalkauskis nuolatos kalba apie pasisavinimą, kas taip pat lyg ir vestų į objektyvines gėrybes. Bet iš kitos pusės, prof. Šalkauskis, siūlydamas mums pasisavinti vokiškąjį aktyvumą, rusiškąjį visažmogiškumą ir lenkiškąjį subtilumą, lyg ir kelia mintį, kad šitoji kultūrinė sintezė gali būti imama ir subjektyvine prasme. Vadinasi, *kultūrinės sintezės supratimas prof. Šalkauskio interpretacijoje yra ne visai aiškus.* Todėl šia prasme ir reiktų šią interpretaciją išryškinti. Kul-

tūrinė sintezė objektyvinių laimėjimų prasme yra negalima. Tai mes įrodinėjome pirmoje šios studijos dalyje. Kultūrinė sintezė yra galima. Tiktai subjektyvinėje srityje, tiktai kuriančiojoje individualybėje, iš kurios kaip išvada išauga ir sintetinė kultūra. Mes galime sintetinti subjektyvinius nusiteikimus ir laukti, kol iš šitų sujungtų nusiteikimų išaugs organiškai vieningi objektyviniai laimėjimai. Atvirkščias kelias yra neįmanomas, nes objektyvinių laimėjimų suderinti negalima. Kas norėtų Solovjovo filosofiją susintetinti su Kanto sistema, Čaikovskio muziką suderinti su Beethovenu, ortodoksijos misticizmą sujungti su protestantizmo intelektualizmu, to pastangos būtų tuščios. Visi šie dalykai jau yra baigti, uždari ir todėl jokiam jungimuisi neprieinami. Bet principialiai galima solovjovišką nusiteikimą suderinti su kantiškuoju nusiteikimu, čaikovskišką fantaziją su bethovenišku konstruktyvizmu, mistinį polėkį su intelekto aiškumu. Bet šitie nusiteikimai bus paimti ne iš Solovjovo, Kanto, Čaikovskio, Beethoveno veikalų, ne iš pravoslavų ar protestantų religijos, bet jie turi būti rasti pačiame žmoguje, subjektyvinėje jo srityje, turi būti ugdomi ir jungiami. Minėti objektyviniai veikalai gali būti tik priemonės, tik akstinai, bet ne šaltiniai, ne priežastys. Todėl prof. Šalkauskio lietuviškosios sintezės koncepciją išryškiname ta prasme, kad *tai yra subjektyvinio kultūrinio nusiteikimo sintezė.*

Lietuviškosios sintezės *priemonė,* pasak prof. Šalkauskio, kaip minėjome, yra surankiojimas savų kultūrinių elementų ir savinimasis svetimų. Pirmoji priemonė, arba *surankiojimas savų elementų,* yra visai teisinga ir jokios problemos nekelia, nes tai yra mūsų pačių objektyviniai laimėjimai, kurie turi būti įglausti į lietuviškosios kultūros sistemą. Kiek keblesnis ir problematiškesnis dalykas yra svetimų elementų *savinimasis.* Objektyvinių laimėjimų pasisavinti iš viso negalima. Objektyvinę kultūrą galima pasiskolinti — ir neatiduoti, bet jos negalima pasisavinti. Tai rodo ir tie lietuviškieji kultūriniai elementai, kuriuos prof. Šalkauskis mums liepia surankioti. Juos mes paskolinome kitoms tautoms. Jos gali net šį faktą užmiršti, bet jo neužmirštame mes ir teisėtai reikalaujame šių elementų sau. Taip yra su visais objektyviniais kultūros laimėjimais. *Objektyvinė kultūros gėrybė esmingai yra suaugusi su ta tautine individualybe, iš kurios ji yra kilusi, ir jos negalima persodinti į svetimą žemę taip, kad ji ten jaustųsi sava.* Kultūrinis savinimasis objekty-

viniu atžvilgiu yra taip lygiai negalimas, kaip negalimas yra objektyvinių laimėjimų susintetinimas. Tiesa, kultūrinės gėrybės žmogiškąja savo puse yra savos visai žmonijai. Bet tai jau yra visai kitas dalykas negu tas, apie kurį kalba prof. Šalkauskis.

Bet galbūt galima pasisavinti subjektyvinius nusiteikimus? Liepdamas mums pasisavinti iš vokiečių aktyvumą, iš rusų visažmogiškumą, iš lenkų subtilumą, prof. Šalkauskis kaip tik turi galvoje subjektyvinę žmogaus pusę, nes ir aktyvumas, ir visažmogiškumas, ir subtilumas yra subjektyviniai nusiteikimai. Vis dėlto ir subjektyvinėje srityje pasisavinimas atrodo negalimas. Kam pačios prigimties nėra duota aktyvumo ar subtilumo, tas jo jokiu būdu nepasisavins iš kito. Jeigu praktiškai kalbama, kad galima pasimokyti tos ar kitos subjektyvinės ypatybės, kad galima tą ar kitą ypatybę pasisavinti, tai šitos kalbos reiškia ne ką kita kaip tik tai, kad *vieno žmogaus ypatybės gali pažadinti potencialines snaudžiančias kito žmogaus tokias pat ypatybes*. Vieno žmogaus aktyvumas gali įžiebti potencialų kito žmogaus aktyvumą ir jį išvystyti. Vieno žmogaus subtilumas gali pažadinti latentinį kito žmogaus subtilumą. Bet jeigu prigimtis aktyvumo ar subtilumo nėra davusi nė užuomazgų, nė potencijų, apie jokį pasisavinimą negali būti nė kalbos. Tuo tarpu potencijų pažadinimas ir užuomazgų išskleidimas tikrumoje nėra pasisavinimas. Tai yra tik padirginimas, tik pagelbėjimas išsiskleisti tam, kas duota pačios prigimties, bet kas glūdi tik realioje galimybėje. Todėl ir lietuviškąją sintezę vykdant, netiktų kalbėti apie pasisavinimą subjektyvinių nusiteikimų. Čia reiktų kalbėti tik apie tokių nusiteikimų įžiebimą, pažadinimą, pervedimą iš potencialaus padėjimo į aktualų. Prof. Šalkauskio siūloma lietuviškajai sintezei vykdyti priemonė „pasisavinimas" neišreiškia tikros priemonės. Tikra priemonė yra pasigelbėjimas kaimynų turimomis ypatybėmis. Vokiškasis aktyvumas gali ir turi būti mūsų panaudojamas kaip akstinas įžiebti ir išvystyti lietuviškajam aktyvumui. Rusiškasis visažmogiškumas turi virsti akstinu mūsų visažmogiškumui formuoti. Lenkiškasis subtilumas gali būti priemonė lietuviškajam subtilumui subrandinti. Bet visas šias ypatybes mes turime turėti bent užuomazgose. Kitaip bet koks pasisavinimas bus tik pamėgdžiojimas. Iš objektyvinių laimėjimų savinimosi išauga kultūrinė kompiliacija, o iš subjektyvinių nusiteikimų savinimosi jų pačiam

neturint išauga kultūrinis pamėgdžiojimas. Autorius anaiptol nemano, kad prof. Šalkauskis jį turi galvoje, siūlydamas mums savintis subjektyvinius vokiečių, rusų ir lenkų nusiteikimus. Jis intuityviai jaučia, kad mes visas šias ypatybes turime savoje lietuviškoje individualybėje. Bet jis taip pat jaučia, kad jos yra tik potencialios, kad jas reikia išvystyti, pasigaunant kaip priemonių ir akstinų savo kaimynų ypatybių ir nusiteikimų. Bet tuomet pasisavinimo žodis ir sąvoka čia netinka. *Lietuviškajai sintezei vykdyti priemonė yra potencialių mūsų tautinės individualybės nusiteikimų pažadinimas pasinaudojant panašiais mūsų kaimynų nusiteikimais,* nes ugnis įžiebia ugnį. Šitaip koregavus prof. Šalkauskio siūlomas priemones sintezei sudaryti, atkrinta ir tas priekaištas, kad, viską savindamiesi iš kitų,mes patys nieko neparodome. Mes nieko nesisaviname, mes tik išskeliame viską iš savęs. Kaimynų nusiteikimai yra tik skiltuvas.Bet ugnis iššoka iš mūsų titnago ir įžiebia mūsų tautinę individualybę.

Tokias tad pataisas mes norėtume padaryti prof. Šalkauskio lietuviškosios sintezės koncepcijos aiškinime. Visų pirma, *šitoji sintezė yra ne Rytų ir Vakarų, bet mūsų pačių individualybės pradų derinimas; toliau, šitoji sintezė yra ne objektyvinių laimėjimų, bet subjektyvinio nusiteikimo sintezė; galop, šitoji sintezė vyksta ne pasisavinimo, bet pasigelbėjimo svetimomis įtakomis keliu.*

3. PASTABOS LIETUVIŠKOSIOS SINTEZĖS ĮRODYMAMS

Kalbant apie prof. Šalkauskio argumentus, kuriais jis remia lietuviškosios sintezės koncepciją, reikia pastebėti, kad *principialiai* jie yra parinkti labai gerai. Gyvenamoji aplinka ir istorinis likimas yra pagrindiniai veiksniai, kurie formuoja tautinę individualybę ir tuo pačiu nulemia vienokią ar kitokią tautinės kultūros kryptį. Minėjome, kad pradžioje prof. Šalkauskis dar buvo prijungęs vieną įrodymą, būtent azišką lietuvių kilmę. Pastaruoju laiku šitas argumentas atkrito ir pasiliko du pagrindiniai: *geografinė padėtis ir istorinis lietuvių santykiavimas su savo kaimynais.* Savo esmėje šitie argumentai yra neišgriaunami. Kas nori kalbėti apie tautos kultūrą ar josios individualybę, būtinai turi išanalizuoti šiuos

du pagrindinius veiksnius. W. Schubartas teisingai laiko kraštovaizdžio dvasią (Geist der Landschaft) ir amžiaus dvasią (Geist des Zeitalters) pagrindinėmis pastoviomis istorijos jėgomis. Kraštovaizdžio dvasia padalina žmoniją erdvės atžvilgiu, ir amžiaus dvasia padalina žmoniją laiko atžvilgiu[21]. Iš šitų dviejų veiksnių susipynimo kaip tik ir kyla tautinė individualybė, be abejo, būdama dar paspalvinta grynai biologinio rasinio elemento. Todėl ir prof. Šalkauskio argumentų pats *parinkimas* savai koncepcijai yra visiškai laimingas.

Vis dėlto šitų argumentų *interpretacija* ir *pritaikymas* turi kai kurių silpnų pusių, kurias mes ir norėtume čia pažymėti. Jau esame minėję, kad pastaruoju laiku prof. Šalkauskis pirmoje vietoje pastatė geografinės padėties įrodymą net teigdamas, kad tautinė „prigimtis susidaro ryšium su geopolitine padėtimi"[22]. Kiek anksčiau prof. Šalkauskis analizavo istorinį likimą ir iš jo kildino lietuvių tautos palinkimą į kultūrinę sintezę, tiek pastaruoju laiku jis analizuoja geopolitinę Lietuvos padėtį ir joje stengiasi rasti atsakymą, kodėl lietuviai turį eiti kultūrinės sintezės linkme. Šitas geografinės-geopolitinės padėties argumento vyravimas gali būti pateisintas. Faktiškai jis ir stovi pirmoje vietoje, nes tauta visų pirma yra formuojama gyvenamosios aplinkos. Bet šitos aplinkos *supratimas* prof. Šalkauskio koncepcijoje reikalauja tam tikrų pataisų.

Prof. Šalkauskis intuityviai jaučia, kad aplinkos įtaka tautos prigimčiai turi lemiančios reikšmės. Bet *gyvenamoji tautos aplinka nėra tas pat, kas ir geopolitinė josios padėtis.* Geopolitinė tautos padėtis susidaro ryšium su kaimynais ir su tais santykiais, kurie tautai atsiranda dėl šitos kaimynystės. Tuo tarpu gyvenamoji aplinka yra ne kas kita kaip tos gamtinės sąlygos, kuriose tauta gyvena ir veikia. Geopolitinė tautos padėtis priklauso istoriniam likimui, kuris tautą suveda su josios kaimynais ir verčia su jais turėti vienokių ar kitokių santykių. Tai yra, pasakytume, užsieninis istorinis tautos likimas. Tuo tarpu gyvenamoji aplinka dar yra grynai gamtinis veiksnys, kuris formuoja tautos individualybę. Gyvenamoji aplinka yra tasai kompleksas gamtinių veiksnių, kurie kyla iš žemės, iš jos struktūros, iš klimato,

[21] Plg. Europa und die Seele des Ostens, 19—21 p.
[22] Židinys, 587 p., 1938 m., 5—6 nr.

iš kalnų, iš jūros, iš lygumų, iš kraštovaizdžio ir iš įvairių kitų grynai gamtinių šaltinių. *Gyvenamoji aplinka yra toji visuotinės erdvės dalis, kurioje tauta yra pastoviai sustojusi ir kuri jai yra tapusi tėvyne.* Todėl suprantama, kad gyvenamosios aplinkos įtaka tautai vyksta visai nepriklausomai nuo josios kaimynų ir nuo santykių su jais. Gali tauta ilgus amžius su savo kaimynais neturėti beveik jokių santykių, gali šitie santykiai amžių eigoje esmingai pakisti, gali pakisti patys kaimynai, vadinasi, geopolitinė tautos padėtis gali pasidaryti kitokia. Tuo tarpu gyvenamoji aplinka pasilieka pastovi, jeigu tik tauta nekeičia pirmykštės erdvės. Todėl ir prof. Šalkauskio lietuviškosios sintezės koncepcijoje gyvenamosios aplinkos įtaka nėra išryškinta kiek reikėtų. Čia, atrodo, geopolitinė padėtis, vadinasi, pati geografinė tautos gyvenimo vieta ir jos santykiai su kaimynais, net pastatyta pirmoje vietoje. Kai prof. Šalkauskis kalba apie lietuvių gyvenimą Rytų ir Vakarų takoskyroje, apie limitrofinį gyvenamosios mūsų vietos pobūdį, apie mūsų padėtį trijų didelių tautų pasieniuose, jis visur, atrodo, turi galvoje ne pačią gyvenamąją aplinką kaip tokią, bet geopolitinę padėtį. Juk Rytai ir Vakarai pirmoję eilėje yra kultūrinė, ne gamtinė sąvoka. Jeigu mes gyvename Rytų ir Vakarų takoskyroje, tai ne dėl mūsų erdvės charakterio, bet dėl to, kad mes esame slavų ir germanų kaimynai. Tas pat reikia pasakyti apie mūsų krašto limitrofiškumą. Vadinasi, prof. Šalkauskio koncepcijoje pirmasis argumentas yra esmingai susietas su geopolitine padėtimi.

Čia kaip tik ir yra silpna jo pusė. *Geopolitinė tautos padėtis jai yra atsitiktinis dalykas.* Esmingai su tautine individualybe yra susijusi gyvenamoji aplinka, suprasta tėvynės prasme, bet ne geopolitinė padėtis, suprasta kaimynų ir santykių su jais atžvilgiu. Kad lietuvių tauta yra susidūrusi su slavais ir su germanais, tai yra tik atsitiktinis istorijos žaismas. Pakrypus istorijai kiek kitokia linkme, pavyzdžiui, neatsikėlus kryžiuočių ordinui, Lietuva galėjo atsidurti slavų pasaulio viduryje. Tuomet geopolitinė jos padėtis būtų pasidariusi visiškai kitokia. Bet gyvenamoji aplinka būtų pasilikusi visiškai tokia pat, kokia ji yra ir šiandien. Tuo mes norime pasakyti, kad *geopolitinė tautos padėtis priklauso istoriniam likimui.* Ji turi įtakos tautinei individualybei tiek, kiek jos turi istorinis likimas. Bet geopolitinės padėties negalima laikyti

pirmaeiliu tautos formavimo veiksniu. *Tautinės prigimties susidarymas vyksta visų pirma ryšium su gyvenamąja aplinka.* „Iš kraštovaizdžio dvasios išauga tautų sielos"[23]. Dėl to mes manome, kad prof. Šalkauskis per daug pabrėžia ir vertina geopolitinę padėtį. Pats faktas, kad mes gyvename tarp slavų ir germanų, dar nedaug ką pasako apie mūsų palinkimą į sintezę. Šito palinkimo reikia ieškoti pačioje mūsų tautinėje individualybėje, kuri pirmoje eilėje, jeigu nekreipsime dėmesio į rasinį elementą, yra suformuota gyvenamosios aplinkos. Todėl šitos aplinkos analizė turėtų būti pirmoje eilėje padaryta. Prof. Šalkauskis gerai analizuoja geopolitinę mūsų padėtį. Bet gyvenamosios aplinkos analizės mes beveik nerandame. Kokios įtakos mūsų tautinei individualybei turėjo pati mūsų šalis — jos lygumos, jos miškai, jos klimatas, jos jūra, jos upės, jos dangus, kokia linkme šitie veiksniai mūsų tautą formavo, kokius nusiteikimus jie sukūrė lietuviškajame žmoguje,— štai tie klausimai, į kuriuos visų pirma reikia atsakyti. Ir tik į juos atsakius galima būtų kalbėti, ar lietuviškoji individualybė turi sintetinių polinkių, ar ne. Geopolitinės padėties šiam reikalui nepakanka, nes ji yra atsitiktinis dalykas, kintamas ir neesminis.

Istorinio likimo argumentas pirmykštėje prof. Šalkauskio koncepcijoje buvo lemiančios reikšmės. Pastaruoju metu jis kiek sumenkėjo, bet visiškai nebuvo paliktas. Atsimenant, kad istorinis likimas iš tikro yra tautų išsivystymo ir jų individualybės išryškinimo atbaigėjas, reikia tik apgailestauti, kad prof. Šalkauskis truputį nukrypo nuo pirmykščių savo teorijos apmatų. Tiesa, šią spragą pataiso tas faktas, kad geopolitinis prof. Šalkauskio argumentas tikrumoje yra istorinio likimo, gal kiek tik siauriau suprasto, argumentas. Vis dėlto mūsų tautos istorijos analizė ex professo, kaip ji buvo seniau prof. Šalkauskio pradėta, būtinai reikėtų pratęsti ir pagilinti. Tik iš jos galėtume tikrai pamatyti, kiek mūsų tauta gali būti gabi kultūrinei sintezei kurti.

Liečiant atskirus prof. Šalkauskio istorinio likimo argumento klausimus, reikėtų padaryti keletą pastabų, kurios gal kiek kitaip nušviestų mūsų santykius su savais kaimynais ir šių santykių reikšmę tautinei mūsų individualybei. Negalima neigti, kad mes esame turėję isto-

[23] W. *Schubart*. Op. cit., 19 p.

rinių santykių ir su slavais, ir su germanais, kad šie santykiai yra palikę mūsų tautoje tam tikrų žymių, kad kultūrinės mūsų kaimynų įtakos vienaip ar kitaip formavo ir tebeformuoja mūsų tautą. Tai yra istoriniai ir kultūrfilosofiniai faktai. Klausimas tik yra, ar šie faktai turėjo tokios lemiančios įtakos, kad jais būtų galima remti mūsų tautos palinkimą į kultūrinę sintezę. Jau anksčiau esame sakę, kad istorinis likimas kuria sintetinę tautinę individualybę tik tada, kai jis paliečia skirtingų dvasinių struktūrų žmones, kai šiems žmonėms tenka bendrai išgyventi didelius ir gilius kultūrinius žygius. Kitaip sakant, struktūrų įvairumas ir istorinio likimo vienodumas yra dvi pagrindinės sąlygos sintetinei tautinei individualybei atsirasti. Taikant šiuos principus mūsų santykiams su slavais ir germanais, kaip tik ir kyla nemaža abejonių.

Apie bendrą istorinį mūsų likimą su germanais netenka nė kalbėti. Mūsų visa istorija buvo nuolatinė kova *prieš* germanizmą, *prieš* kryžiuočių ordiną kaip germaniškųjų pradų nešėją. Mūsų tautos sąmonė dar ir šiandien yra nedraugiškai nusistačiusi „vokietuko" atžvilgiu, kurį ji pavertė piktosios dvasios inkarnacija. *Mūsų santykiuose su germanais pasirodė ne tik skirtinga dvasinė struktūra, bet ir skirtingas istorinis likimas.* Jokių bendrų, vienodų kultūrinių žygių su germanais savo istorijoje mes nesame pergyvenę. Tokiu būdu istorinis likimas neturėjo progos lietuviškąją tautinę individualybę susintetinti su germaniškąja. Šiuo atžvilgiu mes esame išlikę gryni.

Žymiai palankesnių santykių mes esame turėję su gudais ir su rusais. Gudų kalba net yra buvusi mūsų valstybine kalba. Vis dėlto ir šie santykiai negalima būtų pavadinti istorinio likimo bendrumu ir vienodumu. Pirmoji sąlyga — dvasinių struktūrų skirtingumas — čia buvo realizuota. Bet antroji — istorinio likimo bendrumas ir vienodumas,— atrodo, buvo tiktai išviršinė. Tiesa, mes turėjome užkariavę didelius gudų ir rusų plotus. Mums lenkėsi ir tarnavo Rusijos žemių kunigaikščiai. Bet tai buvo tik politiniai militariniai santykiai. Į gilesnius santykius mūsų tauta su rusų tauta nesuėjo. Kultūrinis bendras ir vienodas likimas neužsimezgė. Iš lietuviškosios ir rusiškai gudiškosios tautinės individualybės nesusiformavo *sintetinė* individualybė. Ir šiuo atžvilgiu mes išlikome gryni. Kad į mūsų kalbą pateko gudiškų

ir rusiškų žodžių, kad Lietuvos pakraščiai pasiskolino gudiškų papročių, tai čia buvo tik išviršinė įtaka, kuri pačios tautinės individualybės nepakeitė. Mes gyvenome *šalia* gudų ir gyvenome *skirtingą* gyvenimą negu jie. Todėl apie istorinio likimo bendrumą ir vienodumą *tikra šio žodžio prasme* čia negalima kalbėti. Šitas likimas giliausioje savo esmėje buvo skirtingas. Politiniai militariniai santykiai nesuvedė dviejų tautų kultūrinės kūrybos dirvoje ir jų šitos kūrybos ryšiais nesujungė. Tuo tarpu šitie kūrybiniai išvidiniai ryšiai istoriniame likime yra svarbiausi.

Giliausios įtakos mums yra turėję santykiai su lenkais. Jau tas faktas, kad lenkai mus yra pakrikštiję, rodo, jog religijos bendrumas ir šios religijos priėmimas iš lenkų rankų turėjo mus suvesti į gilesnius su jais santykius negu su kitais mūsų kaimynais. Be to, kultūrinė lenkų įtaka, sustiprinta politinės unijos, turėjo mūsų tautai žymiai gilesnės reikšmės negu germanų ar gudų bei rusų įtaka. Todėl šiuo atžvilgiu būtų galima drąsiau teigti, kad mes su lenkais esame pergyvenę bendrą istorinį likimą. *Ir vis dėlto iš lenkiškosios ir lietuviškosios tautinių individualybių sintezė nepasidarė.* Dėl dviejų priežasčių: 1) lenkų įtaka ėjo į mūsų kraštą objektyvinių kultūros gėrybių pavidalu, 2) lenkų tautinė individualybė yra valdoma tokio prado, kurio mes savo tautinėje individualybėje neturime.

Savo istorijoje mes santykiavome su lenkais ne kaip dvi tautybės, bet kaip dvi kultūros. Šitas faktas yra esminis ir pagrindinis mūsų „sulenkinimui" suprasti. Kadangi mes objektyvinės kultūros nebuvome tiek išvystę, kiek lenkai, kadangi jie mums atnešė objektyvinę religiją, kadangi dėl politinės unijos mes pasiėmėme iš jų objektyvines visuomenines formas, todėl ir *visa jų įtaka mūsų tautai pradėjo brautis objektyvinių kultūros gėrybių keliu.* Mes nesuliejome su jais tautinės individualybės, bet mes pasiėmėme tik tai, kas buvo jų sukurta objektyvinėje srityje. Tai buvo svetimi mums elementai, su tautine mūsų individualybe iš vidaus nesuaugę, iš josios nekilę, todėl ir jai turį tik išviršinės įtakos. Objektyviniai svetimi kultūros laimėjimai tautinės individualybės iš esmės nekeičia. Jie ją tik sužaloja. Jie tik nuslegia savus laimėjimus. Mūsų santykiuose su lenkais įvyko tai, kas atsitiko su pirmykštėmis kultūromis, apie kurias kalbėjome pirmoje šios studijos dalyje. Lenkiškoji objekty-

vinė kultūra užgulė lietuviškąją kultūrą. Bet čia dar nebuvo padaryta jokios sintezės, nes objektyviniai laimėjimai negali būti susintetinami. Lietuviškieji ir lenkiškieji sluoksniai pasidarė labai aiškūs. Todėl kai istorinis likimas pasisuko kita linkme, kai mes taip pat dėl politinių aplinkybių tapome lenkų nedraugais, mes labai greitai šiuos lenkiškus sluoksnius išardėme, objektyvines priemaišas iš savo kultūros pašalinome, ir šiuo metu lietuviškoji kultūra beveik nebejaučia lenkiškos įtakos. Toji kultūrinė kompiliacija, kuri buvo seniau padaryta, šiandien reikia laikyti visiškai sunaikinta. Pati mūsų tautybė lenkiškosios subjektyvinės įtakos pasiliko nepaliesta. Mes nesulenkėjome nei savo mąstyme, nei savo kūryboje.

Antra priežastis, dėl kurios mes neįsileidome į savo tautinę individualybę lenkiškosios įtakos, yra per didelis lenkų tautybės skirtingumas nuo mūsosios. Mes tautiniu atžvilgiu esame žymiai artimesni rusams ir vokiečiams negu lenkams. Vėliau įrodinėsime, kad lietuviškoji tautinė individualybė yra sudėta iš dviejų pagrindinių pradų: iš nomadinio ir iš matriarchatinio. Nei vienas, nei antras pradas mūsų tautybėje nėra vyraująs. Tuo tarpu *lenkų tautinėje individualybėje vyrauja totemistinis pradas, kurio mes savo tautybėje neturime*. W. Moockas, kalbėdamas apie svarbiausių Europos tautų etnologinius pradus, pastebi, kad „lenkai ir serbai turi labai reikšmingą totemizmo priemaišą ne tik kultūros, bet ir kraujo atžvilgiu"[4]. Be abejo, mes negalime čia plačiai nagrinėti lenkiškosios tautybės struktūros. Bet šitoji Moocko pastaba yra visiškai teisinga. Ji išaiškina daugelį lenkiškosios kultūros žymių. Pats Moockas lenkų draugavimosi su prancūzais priežasties ieško totemistinio prado bendrume, nes prancūzai yra iš esmės totemistinio nusiteikimo tauta. Taip pat toji charakteringa lenkams žymė, kurią prof. Šalkauskis vadina „subtilumu ir meniškumu", kyla iš totemistinio prado, nes totemizmas, kaip mums teko įrodinėti plačiai kitoje vietoje[25], kaip tik yra galantiškos elgsenos, išviršinių manierų, estetiškos išvaizdos, papuošalų šaltinis. Bet totemizmas yra labai skirtingas ir nuo nomadinio prado, ir ypač nuo matriarchatinio, kuris mūsų tautybėje yra nuolatos gyvas ir kuris santykių su lenkais metu

[24] Aufbau der Kulturen, 251 p. Paderborn, 1937.
[25] Plg. Logos, 1936 m., 2 nr.

kaip tik buvo pradedąs vyrauti. Todėl iš totemistinio nusiteikimo tautos ateinanti įtaka nerado palankios dirvos matriarchatiškai nusiteikusioje tautoje. *Mūsų visa dvasinė struktūra yra per daug skirtinga nuo lenkų, kad mes būtume galėję savas individualybes sulieti į vieną sintetinę individualybę.* Štai kodėl mes ėmėme iš lenkų tik objektyvinius laimėjimus, ir štai kodėl šie objektyviniai laimėjimai nepadarė gilios įtakos, nes jų struktūra neatitiko mūsų tautinės struktūros.

Visa tai rodo, kad *istorinis mūsų tautos likimas negali būti pakankamu pagrindu sintetinei lietuviškajai individualybei.* Mūsų tautybė istorijos eigoje nėra įsigijusi nei pakankamai slaviškosios, nei pakankamai germaniškosios struktūros, kad iš jos galėtų išaugti sintetinė kultūra, sujungianti savyje slavų ir germanų pradus. Mūsų santykiai su kaimynais vyko ne tiek kultūrinėje, kiek politinėje, visuomeninėje, militarinėje plotmėje. Jie todėl buvo paviršutiniški ir gilesnės įtakos neturėjo. Istorinis likimas nesuvedė į vieną vietą lietuvių, germanų ir slavų ir nesukūrė iš jų organiškos vienybės, kaip tai įvyko su italais, prancūzais ir vokiečiais Sveicarijos žemėje. Todėl prof. Šalkauskio analogija tarp Lietuvos ir Šveicarijos su Belgija yra tik išviršinė. Šveicarija su Belgija (jeigu šią pastarąją laikysime tauta, kas labai abejotina) kaip tik pergyveno tokį istorinį likimą, kuris skirtingų tautinių struktūrų žmones suvedė į vieną vietą ir leido jiems pergyventi kultūrinių žygių bendrumą. Šveicarų ir belgų tautybės yra įvairialypės, ir šitas įvairialypumas yra sukurtas istorinio šių kraštų likimo. Tuo tarpu *mūsų tautinė individualybė yra vienalypė.* Istorinis mūsų likimas šio vienalypumo nepakeitė. Tuo pačiu jis nenuteikė mūsų tautos slaviškosios ir germaniškosios kultūros sintezei. Jeigu šveicarai gali sintetinti italų, prancūzų ir vokiečių kultūras, tai tik dėl to, kad jų tautinėje individualybėje yra italų, prancūzų ir vokiečių pradų atitikmenys. Tas pat yra ir su belgais. Tuo tarpu mes savo tautinėje individualybėje tokio įvairialypumo neturime. Mes nesame sintezė iš slavų ir germanų, kaip šveicarai iš italų, prancūzų ir vokiečių ar kaip belgai iš prancūzų ir flamandų. *Mūsų tautinė individualybė yra vieninga ir lietuviška.* Jeigu iš jos ir gali išaugti sintetinė kultūra, tai šios sintezės prasmė jau bus visai kitokia negu slavų ir germanų kultūrų sintetinimas.

Peržvelgus tad prof. Šalkauskio lietuviškosios sinte-

zės koncepciją, jos aiškinimą ir jos įrodymus, mes gauname tokias išvadas:

1. Pati idėja, kad lietuvių tautinė individualybė yra linkusi į kultūrinę sintezę ir kad šioji sintezė mūsų tautai yra reikalinga, yra tikra kaip intuityvinis suvokimas.

2. Šios idėjos aiškinimas ta prasme, kad tai turinti būti germaniškojo ir slaviškojo pasaulio, Rytų ir Vakarų sintezė, yra keistinas ta prasme, kad tai turinti būti pirmykščių lietuviškųjų pradų sintezė.

3. Linkimas šią sintezę laikyti objektyvinių kultūros laimėjimų sinteze yra keistinas subjektyvinio kultūrinio nusiteikimo sinteze.

4. Savinimasis svetimų elementų kaip lietuviškosios sintezės priemonė yra keistinas pasigelbėjimu svetimomis įtakomis ir svetimais nusiteikimais kaip akstinas pažadinti mūsų pačių turimus nusiteikimus.

5. Geopolitinės padėties įrodymas lietuviškosios individualybės struktūros neatskleidžia, ir jis turi būti pakeistas gyvenamosios aplinkos analizės įrodymu, nes gyvenamoji aplinka, o ne geopolitinė padėtis yra pirmasis tautinę individualybę formuojąs veiksnys.

6. Istorinio likimo argumentas neduoda pagrindo lietuviškąją individualybę laikyti slaviškųjų ir germaniškųjų pradų sinteze, iš kurios galėtų išaugti slaviškai germaniškosios kultūros sintezė. Istorinis mūsų tautos likimas lietuviškąją individualybę josios viduje išlaikė gryną ir vienlypę.

7. Analogija tarp Lietuvos ir Šveicarijos su Belgija yra išviršinė, nes ji yra paremta tiktai geopolitinės padėties, o ne tautinių individualybių struktūros panašumu.

Nurodę šias prof. Šalkauskio koncepcijos silpnybes, mes jaučiame pareigos dar sykį pabrėžti, kad *pati lietuviškosios sintezės idėja pasilieka neišgriaunama.* Ši idėja yra lietuvių tautos idealas ir siekimas. Prof. Šalkauskis savo intuicijoje paregėjo šį idealą ir jį paskelbė lietuvių tautai. Be abejo, racionaliniame jo aiškinime ir įrodinėjime įsibrovė netikslumų ir silpnybių, kurių neišvengia jokios idėjos aiškinimas ir įrodinėjimas. Mūsų tad uždavinys šiuos netikslumus pašalinti ir silpnybes pataisyti. Todėl ir šios pastabos turi būti suprastos ne kaip pagrindinės prof. Šalkauskio idėjos paneigimas, bet

kaip jos apkuopimas nuo ne visai pasisekusių aiškinimų ir įrodinėjimų. Duodami prof. Šalkauskio idėjai kiek kitokią interpretaciją ir ją nušviesdami kiek kitokiais įrodymais, mes manome atlieką garbingą mokslo uždavinį pratęsti tai, kas yra sukurta. Tai pažymėję, mes ir eisime prie pačios lietuviškosios kultūros problemos.

III. LIETUVIŠKOSIOS INDIVIDUALYBĖS BRUOŽAI

ĮVADAS. PRINCIPINĖS IR METODINĖS PASTABOS

Anksčiau kalbėjome, kad tautinė kultūra visados kyla iš tautinės individualybės, kad *tautinė kultūra yra tautinės individualybės objektyvizacija.* Tai yra dėsnis, išplaukiąs iš pačios kūrybos esmės. Kultūrinė kūryba yra žmogaus ženklas, ir koks yra žmogus, toks yra ir šis ženklas. Bet jeigu taip, tuomet, norint suprasti tos ar kitos tautos kultūrą, visų pirma reikia suprasti tautinę josios individualybę. Tai yra būtinas metodinis kelias, kuris vienintelis yra realus ir vienintelis vaisingas. Bet koks atitrauktas spekuliavimas apie tautinę kultūrą be ryšio su tautine individualybe yra tuščias žaismas. Jis gali kartais pasisekti dėl intuityvinio įžvalgumo. Bet visados jis bus be konkretaus pagrindo. Todėl ir mes, eidami prie lietuviškosios kultūros, būtinai turime prie jos eiti per lietuviškąją individualybę. Lietuviškosios individualybės analizė turės mums parodyti, kokia lietuviškoji kultūra yra ir kokia ji gali būti. Ji paaiškins mums kultūrinio mūsų gyvenimo apraiškas ir nurodys gaires ateities kūrybai.

Tautinė individualybė yra tampąs dalykas. „Kiekviena tauta,— gražiai yra pasakęs Fr. Ratzelis,— yra nuolatos kintąs kūnas"[1]. Ją keičia erdvė ir laikas, ją keičia pasaulėžiūra ir politika, ją keičia kultūros laipsnis ir gamtinės sąlygos. Be abejo, tautinės individualybės kitimas yra žymiai lėtesnis už asmeninės individualybės kitimą, nes ir tautos amžius yra ilgesnis už atskiro žmogaus amžių. Vis dėlto šitas kitimas yra žymus, ir po penkių šimtų metų tauta nėra tokia pati, kaip po penkiolikos šimtų

[1] Anthropogeographie, 84 p. Stuttgart, 1921.

metų. Ji yra *ta pati,* bet ji nebėra *tokia pati.* Kur yra gyvybė, ten yra kitimas, o kur yra kitimas, ten yra nuolatinis sprogdinimas ir griovimas to, kas sena. Tauta ne tik yra. Tauta gyvena, todėl nuolatos atsinaujina.

Šis faktas nubrėžia mums metodinį individualybei tirti kelią. *Tautinės individualybės tyrinėjimas gali būti tiktai genetinis.* Tiktai susekus tautos formavimąsi, galima suprasti ir josios dabartį. Tautos dabartis visados yra jos praeities išsiskleidimas ir jos ateities užuomazga. Todėl statinis tautinės individualybės aprašinėjimas čia netinka. Tampančio dalyko niekados negalima viso uždaryti į statinius rėmus. Jis išsprunka pačiu uždarymo metu. Statika gali sugauti tik dalį, tik tai, kas yra. Bet ji negali išaiškinti, *kodėl* ir *kaip* yra. Tuo tarpu be šių dviejų pagrindinių klausimų tautinės individualybės tyrinėjimas nėra ir negali būti pilnas. Tautinė individualybė atskleidžia savo esmę ir savo bruožus tik tam, kas į ją žiūri tapsmo kategorijos atžvilgiu.

Tyrinėjant tautinę individualybę konkrečiai, visados reikia atsakyti į du klausimus: 1) *kas* ją formavo ir tebeformuoja ir 2) *kaip* formuoja. Kitaip sakant, reikia ištirti tautinės individualybės susidarymo *veiksnius* ir tąjį *būdą,* kuriuo reiškėsi ir tebesireiškia šių veiksnių įtaka. Patys veiksniai savo skaičiumi ir bendra savo esme paprastai esti tie patys visoms tautoms. Bet savo veikimo būdu, savo santykiais vienas su antru, išvidine savo struktūra jie yra labai skirtingi. Šios skirtybės kaip tik ir padaro, kad kiekviena tautinė individualybė yra nepakartojama, originali, vienintelė. Todėl faktiškai tautą formuojančių veiksnių tyrinėjimas virsta specifinių jų ypatybių tyrinėjimu, tyrinėjimu tos specifinės įtakos, kuri sukūrė tautinę individualybę tokią, o ne kitokią.

Šio straipsnio autorius savo disertacijoje „Tautiniame auklėjime" (Kaunas, 1934) nagrinėjo tris tautų atsiradimo veiksnius: rasę, gyvenamąją aplinką ir istorinį likimą. Šiuos tris veiksnius jis trumpai minėjo ir pirmoje šio straipsnio dalyje. Vis dėlto, be šių veiksnių, pastarųjų metų studijos autoriui atskleidė dar ketvirtą pagrindinį veiksnį, būtent *etnologinę struktūrą.* Etnologinė struktūra yra tasai pirmykštis elementas, kuris glūdi dvasiniame tautos prade ir kuris daro nesąmoningos, bet stiprios įtakos visam tautos gyvenimui. Pirmykštis žmonijos tipas, kaip matysime vėliau, išsidiferencijavo į tris skirtingus tipus, kurie, vėliau besijungdami tarp savęs, davė įvairių

įvairiausių išvestinių tipų. Etnologinė struktūra net yra svarbesnis veiksnys negu rasė. Rasė yra kūninis dalykas. Etnologinė struktūra yra dvasinis dalykas. Rasė liečia žmogų kaip gamtinį padarą. Etnologinė struktūra jį liečia kaip kultūros kūrėją. Iš rasės kyla fizinis tipas. Iš etnologinės struktūros kyla kultūrinis tipas. Todėl jeigu jau rasę laikome vienu iš tautą formuojančių veiksnių, juo labiau tokiu veiksniu reikia laikyti etnologinę jos struktūrą. Tautai nėra vis tiek, koks pirmykštis tipas glūdi jos gyvenimo gelmėse: ar jis yra vienas, ar jų yra keli, ar jie yra harmoningai susiderinę, ar vienas kuris vyrauja, o gal jų įtaka eina viena šalia kitos. Nuo vienokio ar kitokio etnologinio tipo priklauso ir vienoks ar kitoks kultūrinis tautos gyvenimas. Daugelis konkrečių tautinės kultūros apraiškų galima išaiškinti tik žinant, kokia yra etnologinė tautos struktūra.

Etnologinės struktūros veiksnys žmogaus žinioje įsitvirtino tik po to, kai buvo pergalėtos evoliucionistinės etnologijos klaidos ir kai etnologija pasuko naujais keliais. Kultūristorinė etnologijos mokykla čia turi nepamirštamų nuopelnų. Tiesa, konkrečiais atvejais ji gali būti taisoma ir kritikuojama. Bet jos nustatyti pagrindiniai pirmykščio gyvenimo tipai šiandien jau baigia visiškai įsigalėti. Pagal juos yra tyrinėjamas ne tik primityvių žmonių gyvenimas, bet ir atskiros kultūros sritys, kaip kalba[2], muzika[3], ir atskiros kultūrinės problemos, kaip budizmas[4], indoeuropiečiai[5], ir net visa žmonijos kultūros sąranga[6]. Todėl autorius nemano nustebinti ką nors, jeigu jis šiuos tipus pritaiko ir tautinės individualybės tyrinėjimui. Tai yra tik natūrali išvada iš surasto kelio, kuriuo einant žmogaus protui atsiskleidžia dar neregėtų perspektyvų ir vaizdų. R. Thurnwaldas, vienas iš žymiausių dabarties etnologijos astovų, nors ir nebūdamas specialiai kultūristinės mokyklos šalininkas, vertindamas šios mokyklos nuopelnus pastebi, kad, „svarbiausia, ji atkreipė dėmesį į istorines sajas, dėl kurių mes visą kultū-

---

[2] *Dr. Koppelmann.* Die Sprache als Symptom der Kultur // Anthropos, 1926—1927.

[3] *W. Danckert.* Musikwissenschaft und Kulturkreislehre // Anthropos, 1937.

[4] *W. Koppers.* Budizmas pagal kultūros ratų mokslą // Soter, 1925.

[5] *W. Koppers.* Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Etnologie // Anthropos, 1935.

[6] *W. Moock.* Aufbau der Kulturen, Paderborn, 1937.

rinį vyksmą paregėjome naujoje šviesoje. Istorinių perspektyvų pagilinime glūdi didžiausia jos reikšmė"[7]. Nagrinėjant tautinę individualybę genetiniu atžvilgiu, toksai istorinių perspektyvų pagilinimas turi pagrindinės reikšmės. Štai kodėl mes manome, kad etnologinės struktūros veiksnio įjungimas gali būti visai vaisingas.

Be abejo, etnologinė struktūra nėra vienintelis ir pats svarbiausias veiksnys. Sykiu su juo tautą formuoja ir rasė, ir gyvenamoji aplinka, ir istorinis likimas. Bet *etnologinė struktūra stovi pačioje pradžioje.* Ji yra net pirmesnė už rasę. Net galima teigti, kaip tai šiandien daro Claussas, Spannas, Menghinas, kad rasė yra ne kas kita kaip dvasinės žmogaus struktūros išraiška, arba, kaip Spannas yra pasakęs, įspausta kūne sielos istorija. Dvasinė pirmykščio žmogaus diferenciacija buvo pirmesnė. Paskui ją ir *dėl* jos ėjo fizinė diferenciacija rasių pavidalu. Todėl Menghinas tris pirmykštes rases — jamanoidinę, junoidinę ir arktoidinę — kaip tik ir sieja su pačia pirmąja vos prasidėjusia etnologinių tipų diferenciacija[8]. Be to, kalbant apie tautinę kultūrą, rasinis veiksnys dar ir tuo nusileidžia etnologinės struktūros veiksniui, kad jis yra fizinis, vadinasi, kultūrai turįs tik netiesioginės reikšmės, gana tolimos ir gana neaiškios. Tuo tarpu etnologinė struktūra, būdama esmingai dvasinis dalykas ir esmingai liesdama žmogaus kultūrinę kūrybą, išeina pirmon eilėn ir visų pirma pasidaro reikšminga. Ją tad mes ir statome šalia gyvenamosios aplinkos ir istorinio likimo.

Šitų trijų veiksnių vaidmenį lietuviškai individualybei suformuoti mes ir stengsimės čia ištirti. Visų pirma charakterizuosime lietuvių tautos etnologinę struktūrą ir iš jos kylančius mūsų tautinės individualybės bruožus, paskui bandysime panagrinėti, kokios įtakos mūsų tautai turėjo jos gyvenamoji aplinka, toji erdvė, kuri yra mūsų tėvynė, ir galop koks vaidmuo šiame komplekse tenka mūsų istoriniam likimui, mūsų istorijai, kuri daugeliu atžvilgių buvo gana savotiška. Šitų trijų veiksnių įspausti mūsų tautinėn individualybėn bruožai kaip tik ir sudarys lietuviškąją dvasią, kuri kuria lietuviškąją kultūrą.

---

[7] Reallexikon der Vorgeschichte, VII, 118 p.

[8] Plg. Weltgeschichte der Steinzeit, 570—594 p. Wien, 1931.

1. ETNOLOGINĖ LIETUVIŲ TAUTOS STRUKTŪRA

a. *Etnologiniai žmonijos tipai.* Šiandien žmonijos gyvenimas yra nepaprastai įvairus. Jeigu net ir nekreiptume dėmesio į kiekvieno asmens įvairybes, tai ir šiuo atveju dar rastume nepaprastą margumą tautų, kultūrų, rasių, tipų, struktūrų ir polinkių. Šiandieninės žmonijos istorija atskleidžia mūsų akims margų margiausią, nepaprasto turtingumo ir grožio vaizdą. Atrodo, kad kaip gamta niekados nepasisotina augmenų ir gyvių įvairumu, taip istorija nepasisotina tautų ir kultūrų įvairumu. Tai yra visų mūsų patiriamas, pergyvenamas ir mus stebinąs faktas.

Bet mes taip pat žinome, kad žmonijos gyvenimo pradžioje stovi vienas žmogus: *viena pora.* Tai yra ne tik Apreiškimo, bet ir specialiojo gamtos mokslo duomenys. Šiandien gamtininkai, rodos, neabejoja, kad žmonija yra kilusi iš vienos poros, kad dviejų ar kelių nepriklausomai atsiradusių žmogaus porų teorija neišsilaiko. O jeigu taip, tuomet reikia be jokios abejonės sutikti, kad žmonijos gyvenimo pradžioje minėto šiandieninio įvairumo nebuvo, kad žmogus ir jo kuriama kultūra buvo *vieninga.* Bet, iš kitos pusės, reikia taip pat sutikti, kad šitas pirmykštis žmogus ir šita pirmykštė kultūra slėpė savyje tam tikrų įvairių pradų, kurie vėliau išsidiferencijavo atskirais antropologiniais ir kultūriniais tipais. Be šitokios prielaidos šiandieninis įvairumas būtų neišaiškinamas. Jeigu pirmykštis žmogus ir jo kuriama kultūra būtų buvę absoliučiai vieningi, jeigu jie nebūtų turėję savyje realių galimybių, realių užuomazgų išsidiferencijuoti, šiandien mes neturėtume nei skirtingų žmonių, nei skirtingų tautų, nei skirtingų kultūrų. Žmonija būtų vieninga, užtat nuobodi ir neturininga, kaip neturiningas buvo pirmykštis gyvenimas. Reikia tad sutikti, kad 1) pirmykštis žmogus ir jo kultūra buvo vieningi ir kad 2) šitame vieningume glūdėjo realios būsimų tipų užuomazgos, kurios vėliau išsiskleidė.

Tai yra grynai loginės prielaidos. Kultūros istorija, specialiai etnologija, šiuos teigimus kaip tik patvirtina konkrečiais duomenimis. Pirmykščių tautų tyrinėjimas parodė, kad seniausia iš mums žinomų kultūrų kaip tik yra vieninga. Ji dar nėra suskilusi į atskirus tipus nei antropologiniu, nei kultūriniu atžvilgiu. Tai yra vadinamoji *pradinė, arba pagrindo, kultūra* (Grundkultur), kai kurių vadi-

nama dar *pigmėjų* (W. Schmidtas) arba *medžio* (O. Menghinas) kultūra. Neišsidiferencijavęs žmogiškumas, tuo pačiu ir kultūriškumas, yra pagrindinė šios kultūros žymė. Visų pirma šio žmogaus gyvenimas nėra išsidiferencijavęs pagal lyties principą ta prasme, kad čia nematyti nė vienos katros lyties persvaros. Čia lygiai yra ugdomi ir berniukai, ir mergaitės, čia vyras ir moteris turi lygias teises ir lygias pareigas, čia jie abu yra atsakingi už šeimos gyvenimą, čia jie abu yra gerbiami savo vaikų. Toliau, šio žmogaus gyvenimas nėra išsidiferencijavęs pagal individo ir bendruomenės principą. Čia dar nėra valstybės, kuri lenktų individą savo reikalui, čia nėra visuomeninių luomų ar kastų, čia yra tik šeima, kuri iš esmės nėra nei individualistinė, nei kolektyvistinė. Galop šio žmogaus gyvenimas nėra suskirstytas į laipsnius. Čia dar labai sunku pasakyti, koks veikimas priklauso gamtai, koks kultūrai ir koks religijai; kur prasideda teorinis veikimas, kur praktinis, o kur estetinis; kur yra mokslas, kur dorovė, o kur menas. Čia visa yra viena, nepadalinta *visuma*. Technika ir ūkis, dora ir religija, šeima ir valstybė — visa čia yra sujungta nepalaužiamu antgamtės primato ryšiu. Šitas simbiozinis žmonijos tipas stovi pradžioje ir yra seniausias iš visų mums žinomų gyventojų. W. Schmidtas net norėjo įrodyti, kad pigmėjai yra tikrieji mūsų protėviai. Šiandien Schmidto nuomonės etnologai nesilaiko. Bet visi sutinka, kad pigmėjai yra seniausi žemės gyventojai. Net savo išvaizda šie žmonės yra panašūs į vaikus. P. Schebesta, kuris ilgus metus tyrinėjo Azijos ir Afrikos pigmėjus, teigia, kad jie sudaro „rasės atžvilgiu nediferencijuotą žmonijos vaikystės stadiją, tos žmonijos, kuri dar nebuvo suskilusi į rases"[9]. Kitoje vietoje Schebesta sako, kad pigmėjai yra „senos žmogaus liekanos, turinčios pagrindinės rasės vaikiškumo žymių"[10]. Vadinasi, iš monogenetinės žmogaus kilmės einąs reikalavimas, kad žmogus ir antropologiškai, ir kultūriškai pradžioje būtų vieningas, yra visiškai patenkinamas.

Bet jau šitoji pradinė kultūra slepia savyje diferenciacijos užuomazgų. Pigmėjų kultūroje jau galima įžiūrėti tam tikrų išvidinių srovių, kurios linksta skaldyti šį pirmykštį vieningą gyvenimą. Vėlyvajame šio pradinio gyvenimo tarpsnyje pasirodo eskimoidų, tasmanoidų ir australoidų kultūros, kurios visos priklauso dar pradinei kultūrai, ku-

[9] Anthropos, 660 p., 1936.
[10] Ibid., 670 p.

rios visos, iš viršaus žiūrint, atrodo dar nediferencijuotos, bet kurios savo nuotaika, savo polinkiais pradeda reikšti gilų pirmykščio žmogaus linkimą skaldyti savo būtį ir savo gyvenimą. Eskimoidų kultūra linksta į žvejybą ūkyje, į aukojimą pirmonių religijoje, į patriarchalinę santvarką šeimoje. Tasmanoidų kultūra linksta į medžioklę ūkyje, į aštrių įrankių gamybą ir pynimą technikoje, į poligamiją šeimoje. Australoidų kultūra, ligi šiol dar menkai teištirta, aiškiai linksta į augmenų rankiojimą ūkyje, į buožės, kirvio, pleišto gamybą technikoje. Vadinasi, pirmykščio žmogaus dvasia jau pradeda skaidytis pagal tam tikrus tipus ir pagal juos formuoti išviršinį kultūrinį gyvenimą. Reikalavimas, kad pirmykštis žmogus turėtų realių užuomazgų vėlesnei diferenciacijai, taip pat istoriškai yra patenkinamas.

Paskutiniame ledmečio tarpsnyje žmonijos išsivystymas padarė nepaprastą posūkį. Iš pradinės, arba pagrindo, kultūros jis perėjo į vadinamąją *kamieno kultūrą* (Stammkultur). Šitas posūkis turėjo begalinės reikšmės visam pasaulio gyvenimui, visai žmonijos pažangai tiek fiziniu, tiek dvasiniu atžvilgiu. Šio nepaprasto posūkio esmė yra ta, kad minėtos trys tendencijos, pradinėje kultūroje, apsireiškiančios eskimoidų, tasmanoidų ir australoidų kultūromis, aiškiai išsidiferencijavo ir sukūrė tris pagrindinius etnologinius tipus: *nomadinį, totemistinį ir matriarchatinį*. Materialinės kultūros atžvilgiu šitas posūkis reiškė neabejotiną pažangą. Dvasinės kultūros atžvilgiu pažanga čia buvo padaryta ta prasme, kad gyvenimas išėjo iš pirmykščio simbiozinio tarpsnio ir pradėjo formuotis pagal atskirus principus, dažnai vienašališkai, kaip paprastai esti skaldymosi metu. O. Menghinas sako, kad šiuo metu žmonės patobulėjo net rasiniu atžvilgiu ir kad šitą patobulėjimą iš dalies galima tikrai įrodyti, iš dalies bent atspėti[11]. Žodžiu, čia įvyko nepaprastas žmonijos dvasios išsiveržimas ir formavimasis, kurio laimėjimais gyvena visi amžiai.

Vėlyvajame kamieno kultūros tarpsnyje minėti trys tipai pradeda jungtis tarp savęs ir kurti tuo būdu ištisą eilę išvestinių, arba mišriųjų, kultūrų. O. Menghinas didžiuliame savo veikale, apžvelgdamas akmens amžiaus pasaulinę istoriją, duoda didingą kultūrų susidarymo vaizdą. Čia matyti, kaip protolitinės ir miolitinės kultūros vėliau virsta protoneolitinėmis kiaulių augintojų, raguočių augintojų ir

[11] Plg. op. cit., 600 p.

jojamųjų gyvulių augintojų kultūromis, kaip šios vėliau pereina į miksoneolitines kaimo, miesto ir stepių kultūras, pasistūmėdamos tuo pačiu prie pat aukštosios kultūros vartų. Vadinasi, tos pirmosios pirmykščio žmogaus tendencijos amžių eigoje išsidiferencijuoja atskirais viso gyvenimo tipais ir sukuria savotiškas, labai skirtingas kultūras. Baigdamas savo veikalą, Menghinas sako: „Kiekvienas, kuris ėjo plačiais šios knygos keliais, turėjo galingai pajusti vieną dalyką: aiškų istorinio vyksmo ryšį nuo pat pradžios ligi šios dienos. Tautybės vienïngumu sujungta kultūra visados auga iš kultūros, kalba visuomet iš kalbos, rasė visuomet iš rasės. Patį augimą, arba dinaminę vyksmo pusę, mes sunkiai galime pasekti. Dažniausiai mes turime rankose tiktai statines aplinkybes. Vis dėlto didžiosios linijos yra pakankamai aiškios, kad mums leistų pažinti, jog jaunesnysis dalykas visados atsiranda iš senesniojo"[12]. Šios didžiosios linijos kaip tik mus ir veda į tuos pačius pagrindinius etnologinius tipus, kurie susidaro iš pirmykščio žmogaus tendencijų ir kurie paskui savo ruožtu formuoja naujus mišriuosius tipus. Bet šiuose mišriuose tipuose pagrindinės struktūros nežlunga. Jos tik jungiasi su kitomis, jos kinta savo formose, bet pagrindai jų pasilieka visados tie patys. Štai kodėl etnologai šiandien atseka, kokie pagrindiniai tipai glūdi tos ar kitos tautos gyvenimo gelmėse. *Šiandieninė žmonijos istorija yra apmesta tų minėtų trijų pagrindinių etnologinių tipų — nomadinio, totemistinio ir matriarchatinio, o ataustą gyvenamosios aplinkos ir istorinio likimo.* Šių tipų kombinacijos, šių kombinacijų kitimas gamtos ir istorijos įtakoje sudaro kiekvienos tautos išvidinę struktūrą. Dėl to yra vienašališka istoriją aiškinti tiktai šių minėtų trijų tipų kombinacijomis, nes, be jų, čia turi įtakos dar gyvenamoji aplinka ir istorinis likimas. Bet šalia palikti etnologinį veiksnį taip pat negalima, nes be jo žmonijos istorija, jos vieningumas ir joje randami tipai būtų nesuprantami. Kiekviena tauta yra labai sudėtingas kūrinys. Vis dėlto pagrindinės apmatų ir ataudų gijos galima iššifruoti, iššifruojant tuo pačiu ir svarbiausius tautinės individualybės bruožus.

Minėtų trijų pagrindinių etnologinių tipų smulkiau čia mes necharakterizuojame. Tai mus nuvestų per toli nuo pagrindinės minties. Kiek šios charakteristikos bus reikalinga, mes jos duosime kalbėdami apie etnologinius lietu-

[12] Weltgeschichte der Steinzeit, 614—615 p.

vių tautos pradus. Šiuo tarpu mums tik rūpėjo pabrėžti realų istorinį šių tipų buvimą, jų jungimąsi tarp savęs ir iš šito jungimosi kylančias naujas kultūras. Tai pažymėję mes ir eisime prie lietuvių tautos, bandydami nustatyti, kokie pagrindiniai etnologiniai tipai ir kaip jie susijungę glūdi lietuviškojo gyvenimo gelmėse.

b. *Etnologiniai tipai lietuvių tautos pagrinde.* Lietuvių tauta kultūriniu kalbiniu atžvilgiu priklauso indoeuropiečių grupei. Ilgus laikus indoeuropiečių problema buvo tiriama daugiausia lingvistiniu atžvilgiu. Vėliau lingvistikai pagalbon atėjo archeologija ir antropologija. Galop prie jų prisijungė etnologija ir religijų istorija. Šitas perėjimas nuo grynai lingvistinio tyrinėjimo prie plataus kultūrinio buvo visiškai teisingas, nes kalba sudaro tik vieną kultūros elementą. Tuo tarpu indoeuropiečių problema, pasak W. Kopperso, yra „eine universalhistorische Angelegenheit"[13]. Platėjant tyrinėjimo atžvilgiams, tuo pačiu platėjo ir pats tyrinėjimo laukas. Lingvistika pasitenkino aprašomuoju įvairių tautų kalbinio artimumo konstatavimu ir indoeuropiečių protėvynės ieškojimu. Archeologija jau pasistūmėjo į materialinės kultūros sritis. Antropologija susidomėjo fiziniu indoeuropiečių tipu. Galop etnologija ir religijų istorija indoeuropiečių problemą pavertė kultūrine problema. W. Koppersas teisingai yra pasakęs, kad mums svarbiau yra žinoti, kas buvo tie indoeuropiečių protėviai, kokiam kultūriniam tipui jie priklausė, negu žinoti, kur jie gyveno.

Taigi kultūros istorija klausdama, kokiam kultūriniam tipui priklauso indoeuropiečiai, konstatuoja, kad *šiame kultūriniame komplekse vyrauja nomadinės kultūros bruožai.* W. Koppersas, ieškodamas bendrų visoms indoeuropiečių tautoms žymių, visų pirma jose randa „aiškiai persverianti piemenų kultūros (hirtenkulturlichen) charakterį"[14]. Kitoje vietoj Koppersas teigia, kad indoeuropiečių kultūrai „negali būti paneigtas reliatyviai aiškus ir stiprus piemenų kultūros pradas"[15]. Šiam savo teiginiui įrodyti Koppersas nagrinėja indoeuropiečių ūkį, jų socialinį gyvenimą (šeimą, jos sudarymą, jos formas, jos gyvenimą), visuomeninę struktūrą ir jų religiją. Ūkio atžvilgiu indoeuropiečiai yra buvę gyvulių augintojai. Šeimos atžvilgiu

[13] Anthropos, 3 p., 1935.
[14] Op. cit., 6 p.
[15] Op. cit., 3 p.

indoeuropiečiai yra patriarchalinio tipo, kuriame tėvas šeimą valdo, bet motina yra aukštai gerbiama. Roménų šeima yra tipinga šios indoeuropiečių šeimos išraiška. Visuomenės atžvilgiu indoeuropiečai linksta į statmeninę santvarką, į aristokratinį valdymo būdą. Religijos atžvilgiu jie garbina, tarp kitų, ir vieną vyriausią Dievybę. Šitos žymės kaip tik ir leidžia indoeuropiečius, pasak Kopperso, be jokios abejonės laikyti priklausančius nomadiniam tipui.

Todėl ir lietuvių tauta, būdama viena iš seniausių indoeuropiečių atžalų, etnologinėje savo struktūroje turi aiškų ir stiprų nomadinį pradą. Tiesa, šitas pradas nėra grynas, kaip jis grynas nėra nė vienoje indoeuropietiškoje tautoje. Bet jis vis dėlto yra ryškus. Jo buvimą galima užčiuopti įvairiose lietuviškojo gyvenimo srityse. Jeigu imsime *šeimą*, tai nomadinė šeima bus charakteringa: savo sudarymo forma (pirkimas ar vogimas žmonos), savo sąranga (tėvo teisė), vyriausiojo sūnaus pabrėžimu, ypatingu mergaičių skaistybės saugojimu. Visos šitos nomadinės šeimos žymės,daugiau ar mažiau ryškios, galima rasti ir istorinėje lietuvių šeimoje. Kaip rodo tautosaka, lietuviai žinoję pirktines ir vogtines vedybas. Lietuvių liaudies dainose šiai šeimos sudarymo formai medžiagos yra, atrodo, pakankamai. Savo sąranga lietuviškoji šeima taip pat turi nomadinių bruožų. Tėvo teisė čia yra aiškiai jaučiama. Tai nėra vyro teisė, kaip totemistinėje šeimoje, bet *tėvo*. Bet, iš kitos pusės, motina čia yra labai gerbiama. Jokios paniekos ar pažeminimo, kurį randame totemistinėse šeimose, lietuviškoje šeimoje nematyti. Šios rūšies motyvų tautosaka, rodos, taip pat neturi. Vyriausiojo sūnaus pabrėžimas turto paveldėjime jaučiamas net mūsų dienomis. Kaip nomadinėje kultūroje vyriausias sūnus paveldi tėvo vietą, valdžią ir bandas, taip lietuviškoje šeimoje vyriausias sūnus paprastai paveldi tėviškę. Ūkio forma čia yra pakitusi, bet apie tai vėliau. Mergaičių skaistybės saugojimas lietuviškoje šeimoje buvo ypatingai stropus. Tai rodo mūsų liaudies dainos, vestuviniai papročiai ir istorijoje žinomos bausmės už skaistybės praradimą. Vadinasi, šeimos gyvenimo kai kurie bruožai rodo, kad lietuvių tautoje nomadinio prado esama gana ryškaus.

Jeigu imsime visuomeninį gyvenimą, tai nomadinis pradas bus charakteringas savo karingumu, savo ekspansyvumu ir palinkimu į statmeninę visuomenės sąrangą. Štai kaip Fr. Kernas vaizduoja šiuo atžvilgiu nomadinę kultūrą: „Įpratęs valdyti nesuskaitomas bandas, perskrosti plačias

lygumas ir patriarchališkai tvarkyti dideles gentis, sykiu nukariauti kaimyninius žemės dirbėjus, nomadas buvo pašauktas tapti kariuomenių vadu ir tautų viršininku. Mongolų ir malajų-polinezų, semitų-hamitų ir proindogermanų tautos, traukdamos iš Azijos-Europos stepių, brovėsi į plačias žemės rutulio sritis kaip nukariautojų ir vikingų tautos"[16]. Sykiu su nukariavimais ir net prieš juos nomadinėje kultūroje atsirado luomų skirtumai. Nukariautojai virto valdančiaisiais, didikais, turtuoliais, nukariautieji pasidarė vergai, baudžiauninkai, skurdžiai ir tarnai. Socialinės nelygybės nomadinėje kultūroje yra visiškai aiškios. Taikykime dabar šias žymes lietuvių tautai ir pamatysime, kad jų rasime gana daug. Visų pirma istorija mums konstatuoja didelį pradinį lietuvių karingumą, sujungtą su tolimomis kelionėmis ir su plėšimais. Tai yra tas pats bruožas, kurį Kernas, pasigaudamas Oppenheimerio, taiko nomadams: „Visų pirma jie apiplėšia vietos gyventojus, kaip meška apiplėšia bičių avilį"[17] Kultūrai kylant ir visuomenei organizuojantis, šitos plėšikiškos ekskursijos virsta sisteminiais užkariavimais, plačiais žygiais ir didelių plotų valdymu. Lietuvių tautos istorijoje šitoks tarpsnis yra buvęs labai aiškus. Vytauto žygiai nuo Tannenbergo ligi Juodųjų jūrų buvo tikri nomado žygiai. Taip pat susikūrimas tuo metu luomų, aristokratijos iškilimas buvo ne kas kita kaip statmeninės hierarchinės struktūros išraiška visuomeninio gyvenimo srityje. Taip pat „Lietuvos statutas", kurį prof. Šalkauskis vadina didžiausiu tautinės lietuvių civilizacijos paminklu iš pirmosios istorinio jų gyvenimo gadynės[18], yra nomadinės dvasios padiktuotas, nes nomadinė kultūra yra įstatymų kūrėja, kadangi jai reikia teisės normų tvarkyti *visuomeniniams luomams ir statmeninei sąrangai*. Nomadinį žmogų net būtų galima pavadinti *teisės žmogumi*, tiek jame teisės instinktas yra jautrus. Romėnai, kaip ryškiausi nomadizmo atstovai tarp indoeuropiečių, patvirtina šį dėsnį.

Religijoje nomadinė kultūra yra charakteringa tikėjimu į aukščiausią Dievą, kuris paprastai buvo laikomas dangaus Dievu. Pasak W. Moocko, šitas Dievas paprastai būdavo ne kas kita kaip dangaus skliautų susimbolinimas[19].

---

[16] Archiv für Kulturgeschichte, 7 p., 1927.
[17] Op. cit., 7—8 p.
[18] Lietuvių tauta ir jos ugdymas, 32 p. Kaunas, 1933.
[19] Plg. Aufbau der Kulturen, 120 p.

Bet apskritai nomadinės kultūros religija yra abstrakti. Dievas jų yra pergyvenamas daugiau kaip aukščiausias pasaulio tvarkytojas. Nomadų Dievas „nėra svečias, kuris šildosi prie židinio", kaip sako viena indėnų dainelė. Taip pat nomadinei religijai yra charakteringa mitologijos ir stabų nebuvimas. Nomadai savo Dievo nevaizduoja ir savo religinių pergyvenimų neišreiškia mitais. Jeigu dabar atkreipsime dėmesį į lietuvių religiją, turėsime pripažinti kai kurių panašumų. Be abejo, šiuo metu senovės lietuvių religija yra dar per mažai ištirta, kad būtų galima surasti konkrečių atitikmenų. Bet kiek žinoma, bendri bruožai yra panašūs. Visų pirma atrodo, kad Perkūnas buvo laikomas aukščiausiu Dievu ir sykiu buvo dangaus personifikacija. Taip pat lietuvių religija yra buvusi gana abstrakti: jos dievybės yra neryškios, patys principai migloti. Mitologijos mes beveik neturime. Neturime nė stabų. Visa tai leidžia manyti, kad ir religijoje nomadinės kultūros bruožų vis dėlto esama, nors ši sritis, atrodo, yra gerokai palinkusi ir kito etnologinio prado įtakai.

Vadinasi, kai imame šių visų žymių kompleksą ir jį lyginame su nomadine kultūra, turime prieiti išvadą, kad šios žymės yra ne atsitiktinės, bet kilusios iš lietuvių tautos pagrinde glūdinčio nomadinio prado. Čia mes ėmėme tik šeimą, visuomenę ir religiją. Ūkį, techniką, meną palikome šalia, nes šios sritys, kaip netrukus matysime, atskleidžia mums kitą etnologinį lietuvių tautos pradą, būtent *matriarchatinį*.

Indoeuropiečiai, besiskleisdami ir beužimdami naujas erdves, rado kai kur pirmykščių gyventojų, kuriuos nukariavo ir su kuriais susimaišė. Šitų gyventojų taip pat būta įvairių etnologinės struktūros atžvilgiu. Kas liečia Europą, tai teigiama, kad *prieš indoeuropiečius čia gyventa matriarchatinių tautų*. M. Pankritius sako, kad „visose Europos tautose galima rasti matriarchato pėdsakų"[20]. Matriarchatinis pradas Europoje vyravęs jaunesniojo akmens amžiaus ir senesniojo metalo amžiaus tarpsniuose. Šiuo metu, pasak Pankritius, „žmogų vaizduojančiame mene beveik be išimties pasirodo moteriški pavidalai"[21]. Ir kaip tik dėl to Europos kultūra pralenkė kitas pasaulio kultūras, kad nomadai čia buvo šių matriarchatinių tautų pririšti prie žemės, nes kultūra gali kilti tik sėslioje tautoje. Šiuo at-

[20] Anthropos, 879 p., 1930.
[21] Anthropos, 879 p., 1930.

žvilgiu Moockas teisingai sako, kad nomadai „tik tada parodo galią naujai kūrybai ir pakyla ligi aukštosios kultūros, kai jie yra ne per daug stiprus viršutinis pavergtos tautos sluoksnis. Be tokio apatinio svetimos kultūros pagrindo, į kurį jie galėtų išbandyti savo energiją, jie visados kultūriniu atžvilgiu pasilieka piemenys, piemenys be kaimenės"[22]. Europoje tokį sluoksnį suradę, prisirišę prie žemės, nomadai iš tikro sukūrė nuostabių dalykų, juo labiau kad nomadinės kultūros junginys su matriarchatine yra laimingiausias.

Tokį pat junginį yra pergyvenusi ir lietuvių tauta. Josios kultūriniame gyvenime matriarchatinio prado žymių yra kur kas daugiau ir kur kas ryškesnių negu nomadinio prado gal dėl to, kad šitos žymės labiau fiksuotos materialinėje ir estetinėje srityje.

Ūkio atžvilgiu matriarchatinė kultūra iš esmės yra žemės dirbėja. Žemę matriarchatinėje kultūroje dirba moteris. Ji yra žemės savininkė. Matriarchatinis ūkis yra šeimos ūkis, ne giminės, kaip totemistinėje kultūroje. Šiuo atžvilgiu lietuvių kultūroje yra bendrų dalykų su matriarchatine kultūra. Jau tik tas faktas, kad lietuviai yra žemdirbiai nuo pat seniausių laikų, juos jungia su matriarchatiniu pradu, nes jokioje kitoje kultūroje žemė nėra dirbama: nei nomadinėje, nei totemistinėje. Kas senojoje lietuvių kultūroje dirbo žemę — vyras ar moteris, istorija negali duoti mums tikslių žinių. Vis dėlto kai kurie faktai rodo, kad moteris dalyvavo žemės darbe, tegul ir ne viena. Kai kurie dainų motyvai (linų rovimas) kalba už tai. Taip pat dar ir šiandien, pavyzdžiui, dzūkuose kai kur moterys su pjautuvais pjauna javus. Tai yra aptrintos, bet gana charakteringos liekanos, rodančios į matriarchatinį lietuvių pradą.

Technikos atžvilgiu matriarchatinė kultūra yra charakteringa pynimo ir puodų žiedimo amatais (W. Koppersas). Trobesių forma yra keturkampė, sodybos yra gatvės pavidalo (Reihendorf). Šias žymes galima rasti ir lietuvių kultūroje. Pynimas ir puodų žiedimas yra žinomas,kiek tik siekia istoriniai šaltiniai. Archeologiniai radiniai taip pat šį faktą patvirtina. Taip pat manoma, kad charakteringa lietuviškoji troba ir senovėje buvusi keturkampė. Kai kas teigia, kad yra buvę ir apvalių šėtrų, kurios yra charakteringos nomadinei kultūrai. Jų buvimas nebūtų nuostabus, nes, kaip minėta, lietuviai yra ir nomadai. Bet faktas, kad būta ir ke-

[22] Op. cit., 84 p.

turkampių, yra labai charakteringas. Sodybos santvarkos klausimas nėra aiškus. Reihendorfas yra randamas gana vėlai. Galimas daiktas, kad jis kilo iš ekonominio dvarininkų intereso, bet jis galėjo būti ir senųjų tendencijų išryškinimas.

Meno atžvilgiu matriarchatinė kultūra yra charakteringa linkimu stilizuoti geometrinėmis figūromis. Su stilizacija siejasi palinkimas į ornamentiką, kurioje augmenų motyvai turi aiškią persvarą prieš gyvulių motyvus. Šiuo atžvilgiu lietuvių liaudies menas yra *visiškai* matriarchatinis. Stilizacija yra viena iš charakteringiausių lietuviškosios ornamentikos žymių. P. Galaunė sako, kad „tikrai lietuviškoji augmenijos stilizacija dažniausiai yra tiek savotiškai sugeometrinta, kad tose formose vienos ar kitos augmenijos motyvo buvimą pasako tiktai liaudies tiems raštams vadinti vartojami žodžiai, bet ne pati jų forma"[23]. Taip pat P. Galaunė sako, kad „augmenijos ornamento motyvuose dažniausiai yra vartojamos gėlės... Taip apsčiai kur kitur vartojami ornamente gyviai (gyvuliai, žvėrys, paukščiai, žuvys ir kiti) lietuvių liaudies mene pasitaiko gan retai ir toli gražu nėra išplėsti į tokias savotiškas formas, kaip kiti ornamento motyvai"[24]. Vadinasi, estetinėje srityje lietuviai yra labiausiai išlaikę charakteringas matriarchatinio prado žymes.

Šeimos atžvilgiu matriarchatinei kultūrai yra charakteringa moters persvara, tėvo menka reikšmė, griežta monogamija. Šiuo atžvilgiu lietuviškoji šeima neturi matriarchatinių esminių bruožų (moters persvaros). Ji yra nomadinė. Vis dėlto lietuviškosios šeimos monogamija yra greičiausiai kilusi iš matriarchatinio prado, nes monogamijos idėja visu griežtumu reiškiasi tik matriarchatinėje kultūroje. Totemistai yra poligamai iš prigimties, ir nomadai labai dažnai yra poligamai. Tuo tarpu matriarchatinė kultūra griežtai saugo monogamiją. Jeigu tad istorija poligamijos lietuviškoje šeimoje neranda bent kaip papročio, reikia pripažinti, kad monogaminė lietuviškoji šeima greičiausiai bus liekana iš matriarchatinių laikų. Taip pat matriarchatinė reminiscencija bus ir *brolio* vaidmuo šeimoje. Tiesa, šis vaidmuo istoriškai yra neryškus. Bet tautosakoje jo motyvų esama nemaža. Mergelės kreipimasis į savo brolelį, kad jis ją vaduotų, kad ją lydėtų, kad ją apgintų, gali būti išaiškinamas tik matriarchatinės kultūros šviesoje. Matriarcha-

[23] Lietuvių liaudies menas, 26 p. Kaunas, 1930.
[24] Op. cit., ibid.

tinėje kultūroje iš tikro mergelės globėjas yra ne bernelis, bet brolelis. Be abejo, nomadinis pradas neleido broliui užimti vyro vietą šeimoje, kas yra įvykę grynose matriarchatinėse kultūrose. Bet brolio vaidmuo vis dėlto pasiliko bent kaip tolimų laikų reminiscencija.

Religijos atžvilgiu matriarchatinė kultūra yra charakteringa mėnulio mitologija, animizmu, sielų reinkarnacija ir protėvių kultu. Šiuo atžvilgiu senoji lietuvių religija, kad ir nedaug teištirta, turi aiškių matriarchatinių bruožų. Tiesa, mėnulio mitologijos mes beveik neturime. Bet užtat latviai mitologinių dainų apie mėnulį turi apie 100. Tai rodo, kad mėnulis aisčių giminėje turėjęs nemažos reikšmės. Kad ši reikšmė sumažėjo lietuvių tautoje, galima aiškinti tuo, kad nomadinio prado persvara, kurioje lietuviai yra buvę žymiai anksčiau už latvius, ištrynė tautos sąmonėje mitologinius elementus, nes nomadai mitologijos neturi ir jos nemėgsta. Animizmas senojoje lietuvių religijoje pasirodo visu ryškumu. Santykiavimas su mirusiųjų dvasiomis yra ryški religinė matriarchatinės kultūros ir sykiu lietuviškojo gyvenimo žymė. Lietuviai, kaip ir visa matriarchatinė kultūra, aukojo vėlėms įvairių valgių, stengėsi jų neįžeisti arba jas permaldauti, sukūrė įvairių apeigų mirusiųjų kultui. Mūsų tautosaka knibždėte knibžda pasakojimais apie vėles ir apie jų santykius su gyvaisiais. Tai yra labai charakteringa ir labai ryški matriarchatinė žymė, nes animizmas pasitaiko tik matriarchatinėje kultūroje. Su animizmu siejasi ir reinkarnacijos idėja. Tiesa, tokiu ryškiu pavidalu, pasiekusiu net filosofinės sistemos, kaip budizme, lietuvių religijoje reinkarnacija nepasitaiko. Vis dėlto vėlių apsigyvenimas medžiuose, jų pasirodymas gyvulių pavidalais, vilkolakiai yra ne kas kita kaip vienas iš reinkarnacijos idėjos atžvilgių. Lietuviai tikėjo, kad vėlės grįžta į šį pasaulį apsivalyti. Tai ir yra reinkarnacijos esmė. Todėl ir šiuo atžvilgiu lietuvių senoji religija rodo aiškų matriarchatinį bruožą. Apie protėvių kultą lietuvių religijoje tikrų žinių neturime. Jeigu tikėsime L. v. Schröderiu, kad animizmas yra kilęs iš protėvių kulto, tada reikės sutikti, kad šį kultą yra turėję ir lietuviai. Mickevičiaus „Vėlinės" kaip tik alsuoja tokio kulto reminiscencijomis.

Dar dvi žymės senąją lietuvių religiją jungia su matriarchatiniu pradu: *moteriškųjų dievybių buvimas ir mergaičių dalyvavimas kulte.* Nei totemistinėje, nei nomadinėje kultūroje moteriškųjų dievybių nėra, nes jos prie-

šinasi pačiai šių kultūrų esmei. Totemistų dievybės yra visos vyriškos. Nomadų dievai taip pat yra vyriškos prigimties, nors nomadai nėra linkę dievus per daug specifikuoti. Tuo tarpu matriarchatinėje kultūroje dievybės yra moteriškos. Šios moteriškos dievybės kaip tik vėliau yra patekusios į kitų kultūrų religiją. Bet jų kilmė visados yra matriarchatinė. Dėl to ir lietuvių religijoje moteriškųjų dievybių buvimas aiškiai liudija matriarchatinio prado buvimą. Tas pat yra ir su mergaičių dalyvavimu religiniame kulte. Jokia kita kultūra, išskyrus matriarchatinę, moterų neįsileidžia į religines apeigas. Totemizmui tarpininkas tarp Dievo ir žmonių absoliučiai yra *vyras*. Nomadinėje kultūroje tokiu tarpininku yra šeimos galva — *tėvas* patriarchas. Tik viena matriarchatinė kultūra savo kultą yra pavedusi moteriai. Todėl jeigu kurios nors tautos religijoje moteris dalyvauja kulte, yra visiškai aišku, kad šitas dalyvavimas yra susietas su matriarchatiniu pradu. Be abejo, vaidilučių problema lietuvių istorijos dar nėra tinkamai išspręsta. Bet viena istorikams yra aišku, kad senovės lietuvių kulte moteris dalyvavo. Ir šitas vienas faktas yra pakankamas, kad lietuvių religiją galima būtų sieti su matriarchatine kultūra.

Taigi vėl turime ištisą kompleksą kultūrinio gyvenimo žymių, kurios lietuviams yra bendros su matriarchatine kultūra. Jeigu čia būtų rasta tik viena kita žymė, galima būtų manyti, kad tai yra skoliniai. Bet kai turime prieš akis ištisą šių žymių kompleksą, ištisą jų sistemą, skolinimo hipotezė atkrinta ir belieka sutikti, kad lietuvių etnologiniame pagrinde šalia nomadinio glūdi ir matriarchatinis pradas.

Etnologinė lietuvių tautos struktūra tuo būdu susideda iš dviejų pagrindinių pradų: iš *nomadinio,* kuris yra bendras visoms indoeuropiečių tautoms, ir iš *matriarchatinio,* kuris yra atėjęs iš senųjų lietuviškosios teritorijos gyventojų. Be abejo, labiau pagrįsti šių abiejų pradų buvimą reikėtų nemažai konkrečių duomenų iš istorijos, tautosakos, archeologijos ir religijos istorijos. Bet tai susprogdintų šio straipsnio rėmus. Šiuo tarpu mes tik konstatavome tai, kas yra aiškiai žinoma, plačiau šių duomenų neaiškindami ir jų nenagrinėdami. Bet jau ir šie pliki faktai pakankamai ryškiai rodo, kad nei nomadinio, nei matriarchatinio prado lietuvių tautoje paneigti negalima.

Čia galima daryti priekaištą, kad šie pradai gali būti rasti daugybėje Europos tautų, todėl jie nėra specifiškai charakteringi tik lietuviams. Tai yra visai tiesa. Visos Europos tautos yra nomadinės — net estai, suomiai ir vengrai, kurie nepriklauso indoeuropiečiams, bet kurie priklauso nomadinės kultūros rytų grupei, apimančiai visus ugrofinus. Taip pat, kaip matėme iš Pankritius teigimo, visose Europos tautose galima rasti matriarchato pėdsakų, nes Europa besibaigiant ledmečiui buvo apgyvendinta matriarchatinių tautų. Šiuo atžvilgiu pačių pradų *buvimu* lietuviai nesiskiria nuo kitų Europos tautų. Bet tai dar nereiškia, kad ši etnologinė struktūra nebūtų turėjusi įtakos lietuviškajai individualybei formuotis. Visos Europos tautos turi savyje nomadinį ir matriarchatinį pradus, bet kiekviena juos turi *kitaip*. Šių pradų santykis tautos gyvenime, jų susiderinimas, jų apimtis kiekvienoje tautoje yra kitokie. Šitos tad skirtybės kaip tik ir daro skirtingos įtakos tautinei individualybei. Pačių vienodų pradų buvimas dar nerodo, kad ir jų įtaka turėtų būti visiškai vienoda. Etnologinės struktūros vaidmuo tautinei individualybei formuoti reiškiasi ne tik per pačius pradus, bet ir per šių pradų būseną. *Tautą formuoja ne tik etnologinės struktūros „kas", bet ir „kaip".* Ir šis „kaip" sudaro tas specifines skirtybes, kurios vieną tautinę individualybę skiria nuo kitos. Todėl konstatavę etnologinius lietuvių tautos pradus, mes dabar kaip tik ir turime panagrinėti jų būseną ir veikseną.

c. *Etnologinių tipų įtaka lietuviškajai individualybei.* Pirmas klausimas, kuris tenka išspręsti kalbant apie etnologinių tipų įtaką lietuviškajai individualybei, yra šių pradų santykiavimas tarp savęs. Nėra abejonės, kad mes turime savo tautos pagrinduose nomadinį ir matriarchatinį pradus. Bet kaip šie pradai vienas su antru santykiuoja? Jeigu imsime, pavyzdžiui, rusų tautą, galėsime aiškiai pastebėti, kad joje vyrauja *matriarchatinis* pradas. Rusų tauta niekados nėra pergyvenusi kiek intensyvesnio nomadinio periodo. Jeigu imsime vokiečių tautą, vėl lengvai galėsime pastebėti, kad joje vyrauja *nomadinis* pradas. Vokiečių tauta niekados nėra pergyvenusi kiek intensyvesnio matriarchatinio tarpsnio. Pankritius net teigia, kad matriarchatinis pradas germanuose yra silpniausias iš visų Europos tautų[25]. Tuo tarpu kai žiūrime į lietu-

[25] Plg. Anthropos, 879 p., 1930.

vių tautą, mums neįmanoma pasakyti, katras pradas vyrauja. Mes savos istorijos pradžioje, kaip buvo minėta, apreiškėme nepaprastą karingumą, visuomeninį ekspansyvumą, plačius užsimojimus kitus nukariauti bei valdyti, sukurti jiems įstatymus, sukurti visuomeninę statmeninę aristokratinę santvarką. Mes žygiavome per plačius plotus, ir šie plotai mus labiau žavėjo negu dvasinės kultūros institucijos. Tai buvo labai intensyvus nomadinis mūsų istorijos tarpsnis. Vytautas yra šio tarpsnio simbolis, išreiškėjas, bet sykiu — ir pabaiga. Vėliau, priėmus krikščionybę, mus užgožė svetimieji su savo kultūra. Mes praradome ne tik plačius savo valstybės plotus, bet ir pačią valstybę, ir pačią laisvę. Mūsų visuomeninė santvarka iširo, mūsų kitiems parengti įstatymai buvo užmiršti. Mes vergavome ištisus amžius, klusnūs, nuolankūs, graudžias dainas dainuodami. Pora bandymų sukilti buvo ne mūsų, bet lenkų parengti. Mes tik prie jų prisidėjome — ir tai nelaimingai. Bet mes nepamiršome savos kalbos, savų papročių, neatsisakėme nuo savos žemės meilės, neišbėgiojome negalėdami pakęsti svetimųjų jungo. Emigracija prasidėjo tik labai vėlai. Mūsų tauta virto mase be vadų, be struktūros, be teisės sąmonės. Bet šitoji masė buvo nepergalima ir nepalaužiama savo viduje. Tai buvo intensyvus matriarchatinis mūsų istorijos periodas. Jo nesame išgyvenę ligi pat šių dienų.

Katras tad pradas mumyse vyrauja: nomadinis ar matriarchatinis? Nė katras! Juodu abu yra gyvi, juodu abu daro įtakos, bet juodu abu eina šalia vienas antro arba paskui vienas antrą. *Mūsų gyvenimo istorija aiškiai liudija, kad mes nesame sukūrę sintezės pačiuose savo tautinės individualybės pagrinduose.* Tokie staigūs ir priešingi istorijos pasikeitimai, kokių yra regėjusi mūsų tauta, yra galimi tik tokioje žmonių grupėje, kuri nėra valdoma vieno kurio principo, bet kuri savo viduje, savo dvasioje dar tebėra blaškoma nuo vieno prado prie kito. Kad susmuktų tokia milžiniška valstybė, siekusi nuo Baltijos ligi Juodųjų jūrų, susmuktų po tokių nepaprastų pergalių, kaip ties Griunvaldu, susmuktų be jokių ypatingų išviršinių katastrofų ir per tokį palyginti trumpą laiką, iš tikro reikia kažkokio pasikeitimo pačios tautos dvasioje. Žinant, kad matriarchatinis pradas lietuvių tautoje yra labai stiprus, nes ryškiau regimas visose kultūros srityse, taip pat žinant, kad matriarchatinė dvasia nemėgsta jokių ypatybių, ypač visuomeninėje srityje,

kad valstybės ji nemoka kurti, o tuo labiau valdyti, galima jau iš anksto spėti, jog valstybinė lietuvių ekspansija bus tik laikinė, nes ji neturi atramos tautos dvasioje. Iš kitos pusės, kad per gana trumpą laiką emigruotų ištisas trečdalis tautos, emigruotų į visas pasaulio šalis, emigruotų tuo metu, kada susisiekimo priemonės dar buvo labai sunkios, ir kad šie emigrantai tuojau — vienos kartos atstumu — pralenktų pasilikusius metropolijoje savo tautiečius, reikia, jog tautoje didžių žygių ir plačių užsimojimų dvasia būtų gyva, jog troškimas laisvės, didybės ir turto būtų gana didelis. *Didžiulės valstybės praradimas ir didžiulės žmonių masės išmetimas už savo kontinento ribų yra tokie faktai, kurie mūsų istoriosofijai turi pirmaeilės reikšmės ir kurie rodo, kad iš tikro mes esame nei tikri nomadai* (šiuo atveju mes šiandien valdytume visus gudus), *nei tikri matriarchatininkai* (šiuo atveju mūsų būtų ne du, bet penki ar daugiau milijonų). Mes esame junginys iš šių dviejų pradų, bet junginys tik išviršinis, nesusintetintas (sintezės atveju mes būtume aukštos kultūros ir turėtume visą etnografinę lietuvių gyvenamą teritoriją). Nevienodumas ir priešginybių neišlyginimas mūsų viduje padaro nelygų ir mūsų tautos gyvenimą. „Lietuva yra istorinių paradoksų šalis",— pradeda prof. Šalkauskis savo veikalą „Sur les confins de deux mondes" (25 psl.). Tai yra labai teisinga charakteristika. Lietuva yra istorinių paradoksų šalis dėl to, kad jos tautinė individualybė yra paradoksali. Kai istorinis likimas sujungs minėtus etnologinius pradus į organišką vienetą, kai mes savyje pradėsime gyventi vieningą gyvenimą, tuomet paradoksai išnyks iš mūsų gyvenimo ir tuomet lietuvių tauta pradės trečiąjį savo istorijos tarpsnį, savo tautinį renesansą.

Antras klausimas, kurį tenka čia išspręsti, yra minėtų etnologinių pradų įspausti bruožai tautinėn mūsų individualybėn. Etnologiniai pradai prasiveržia į gyvenimo paviršių per tautinę individualybę. Todėl jie savaime ją formuoja ir joje palieka pastovių žymių. Kokios yra šios žymės ir kaip jos reiškiasi mūsų gyvenime?

Nomadinis pradas yra palikęs mūsų tautinėje individualybėje atlaidumą santykiuose su svetimų tautybių žmonėmis. „Kai karingas nomadas,— sako W. Moockas,— pavergia tautas, jis jas arba visiškai išnaikina, arba palieka joms ne tik fizinį, bet ir kultūrinį savą jų gyvenimą, nes jis žino, kad avies negalima paversti galviju, todėl ir svetimos tautos negalima įtraukti į jai nesavą, vadinasi,

nugalėtojo kultūrą"[26]. Atila ėjo pirmuoju keliu, romėnai antruoju. Lietuvių elgesys šiuo atžvilgiu buvo panašus į romėnų elgesį. Nukariautoms tautoms jie visiškai palikdavo jų kultūrinį ir tautinį gyvenimą, net patys persiimdami šio gyvenimo formomis. Šitas atlaidumas, kyląs iš tėviško nomadinio instinkto, iš noro auginti ir liuobti, pasiliko tautinėje mūsų individualybėje net ligi šios dienos. Mes nelietėme istorijoje užkariautų tautų, mes neliečiame nė mūsų viduje gyvenančių svetimų tautybių žmonių. Mes jiems paliekame visišką laisvę. Jie paėmė mūsų šalies pramonę, prekybą, amatus, jie apgyvendino mūsų miestus. Mes į juos žiūrėjome ir tebežiūrime iš aukšto, kaip tinka kilniems nomadams. Mes juos net niekiname, laikydami mūsų tarnais. Tai yra nomadinio prado įspausta žymė. Be abejo, mums patiems daugeliu atžvilgių ji kenkia. Bet, iš kitos pusės, mūsų tautą ji padaro sugyvenamą. Mūsų valdžion paimti kraštai arba pas mus apsigyvenę svetimi žmonės dažnai jaučiasi net geriau negu savo tėvynėje.

Matriarchatinis pradas yra palikęs tautinėje mūsų individualybėje prisirišimą prie žemės. „Augmenų augintojas,— sako W. Moockas,— yra susijęs su žeme, kurią jis dirba. Jame atbunda dirvos meilė... Jo patriotizmas yra tėviškės meilė... Jis net nusilenkia užkariautojui ir jam paklūsta, kad tik galėtų pasilikti jam brangioje vietoje"[27]. Šitas bruožas yra aiškus lietuviškoje individualybėje. Lietuvis myli žemę, myli savo dirvą, myli ją ne utilitariškai, bet mistiškai estetiškai. Jis gali šią žemę apleisti ekonominiu atžvilgiu, bet jo sieloje ji pasilieka įsisiurbusi ligi pat šaknų. Mūsų tautosakoje ir literatūroje šitokių žemės meilės motyvų būtų galima rasti nemaža. Nemaža šios meilės matyti ir praktikoje.

Žemės meilė turi savyje ir gerų, ir blogų pusių. *Įaugęs į savą žemę, žmogus darosi stiprus, nepalaužiamas, o tauta neišnaikinama.* Šiam bruožui mes turime būti dėkingi, jeigu, ilgus amžius būdami svetimųjų politinėje valdžioje ir kultūrinėje įtakoje, vis dėlto išlikome beveik nepaliesti savo tautybėje. Lietuvių tauta yra nenutautinama. Ji gali netekti savo kalbos (kalba nesudaro tautybės esmės), bet jos suaugimas su žeme palaiko jos tautinę dvasią ir etninį tipą. Svetimųjų spaudžiami ir

[26] Aufbau der Kulturen, 84 p.

[27] Op. cit., 112 p.

neturėdami savo aukštesnės kultūros, mes ilgus šimtmečius išsilaikėme nenutautėję. Tuo tarpu mūsų emigrantams užteko dviejų kartų, kad jie pasikeistų ir savo kalba, ir savo mąstysena, ir net fiziniu savo tipu. Atitrūkimas nuo žemės lietuvį žudo labiau negu ką kitą. Bet šitas instinktyvus prisirišimas prie žemės turi ir blogų pusių. Vieną jų jau yra iškėlęs Moockas aukščiau cituotuose žodžiuose, būtent *su žeme suaugę žmonės lengviau pasiduoda pavergiami ir esti klusnūs pavergėjams.* Išnaikinti tokius žmones yra nepaprastai sunku. Bet lengva juos pavergti. Lietuvių gyvenimas parodė, kad iš tikro mus lengva pavergti. Mes priešinamės tik tada, kai iš mūsų kas nors bando atimti žemę. Tada mes ginamės ligi mirties. Bet jeigu žemė yra paliekama, atsparumas pasidaro menkas, ir svetimųjų pergalė ateina be didesnės kovos. Toliau, mūsų gyvenimas vergijoje taip pat buvo labai klusnus. Bandymas priešintis, neklausyti, sukilti reikalauja atitrūkimo nuo žemės. Lietuviui tai yra beveik nepakeliama. Jis sukyla tik blogiausiu atveju, tik tada, kai jo žemė yra kokiu nors būdu paliečiama, bet sukyla gaivalingai, be plano, sukyla iš instinktyvaus pykčio, todėl retai kada laimi. Lietuviai ne dėl to pasidarė nuolankūs ir klusnūs, kad buvo pavergti, bet jie kaip tik dėl to ir buvo pavergti, kad suaugimas su žeme juos vertė nesipriešinti. Be abejo, vergija šitą įgimtą bruožą tik dar labiau sustiprino.

Antras neigiamas žemės meilės bruožas yra *jūros nemėgimas.* Šis bruožas apsireiškia tik tam tikroje geografinėje padėtyje. Jeigu žemę mylinti tauta nesiekia jūros, šis neigiamas bruožas neturi jokios reikšmės. Bet jis pasidaro kenksmingas, jeigu tokia tauta susiduria su jūra. Lietuvių gyvenamoji aplinka yra tokia, kad ji jau nuo neatmenamų laikų gyvena Baltijos pajūryje. Savo metu lietuviai matė ir Juodąsias jūras. Bet niekados lietuvio širdyje didesnės simpatijos jūrai nėra buvę. Visas Lietuvos gyvenimo centras telkėsi kontinente, toli nuo jūros, o pajūris visais laikais buvo apleistas: iš dalies gyvenamas svetimųjų, iš dalies nutautęs. Nei Lietuvos valdovai, nei pati tauta nesiveržė į jūrą, kad pro ją išeitų į pasaulį, kaip kad yra darę kitos tautos. Lietuviai veržėsi į žemyną, į Ukrainos stepes, į miškus, nes jūra yra žemės priešginybė. *Lietuvių tauta esmingai yra žemės tauta.* Todėl ji savo istorijoje neapvaldė jūros. Todėl ji savo nepriklausomo gyvenimo metu jūros neišnaudojo. Todėl ji šios

jūros beveik visiškai neteko. Jūra yra atdarų galimybių simbolis. Bet žemės tauta realybės nemėgsta keisti galimybe. Žemė yra realybė. Todėl ji ją saugo ir ja rūpinasi. Be abejo, aukštos kultūros tautai toks neigiamas instinktyvus nusistatymas yra labai kenksmingas. Bet mūsų tautoje jis yra faktas, turįs reikšmės mūsų kultūrai ir mūsų visam gyvenimui. Mūsų gyvenimas yra valdomas telūrinio principo.

Šitie tad du bruožai — *atlaidumas svetimiems ir žemės meilė* — yra įspausti mūsų tautinėn individualybėn etnologinės mūsų struktūros. Tokių įspaudų dar galima būtų surasti ir daugiau: ryžtingumas ir drąsa, abejingumas ir laukimas, susižavėjimas ir delsimas ir t.t. Bet visi šitie bruožai, tegul jie ir turi savo šaknis etnologiniuose praduose, jau yra gerokai pakeisti gyvenamosios aplinkos ir istorinio likimo. Todėl apie juos geriau bus kalbėti vėliau, nagrinėjant minėtus pastaruosius veiksnius. Charakterizuoti tautinę individualybę yra labai sunku. Todėl čia renkamės tik tuos bruožus, kurie yra ryškiausi ir kurie turi specifinių esminių santykių su etnologine lietuvių tautos struktūra. Tuo tarpu šitoji struktūra *nomadine* savo puse padarė, kad mes esame atlaidūs svetimiesiems, todėl sugyvenami ir net apgaudinėjami; *matriarchatine* savo puse ji padarė, kad mes esame suaugę su žeme, todėl nenutautinami, bet užtat pavergiami ir bėgą nuo jūros. Tai yra etnologiniai lietuviškosios individualybės bruožai.

Be jų, lietuviškoji individualybė turi bruožų, kuriuos jai yra įspaudusi gyvenamoji aplinka, vadinasi, toji erdvė su visa gamtine sąranga, kuri sudaro mūsų tėvynę. Josios įtakos nagrinėjimas kaip tik ir bus tolimesnis mūsų uždavinys.

* * *

Esame minėję, kad tautinės individualybės bruožus sukuria trys pagrindiniai veiksniai: *etnologinė tautos struktūra, gyvenamoji tautos aplinka ir istorinis tautos likimas.* Anksčiau („Židinio" 7 nr.) nagrinėjome etnologinę lietuvių tautos struktūrą ir iš jos kylančius tautinės mūsų individualybės bruožus, būtent *atlaidumą santykiuose su svetimų tautybių žmonėmis ir prisirišimą prie žemės.* Dabar iš eilės mums tenka eiti prie gyvenamosios aplinkos veiksnio ir patyrinėti, kokia yra lietuvių tautos gyvenamoji aplinka ir kokius bruožus ji kildina tautinėje mūsų individualybėje.

2. GYVENAMOJI LIETUVIŲ TAUTOS APLINKA

a. *Gyvenamoji aplinka ir jos veiksniai.* Antropologas Eickstedtas yra suformulavęs griežtą dėsnį, kurį kartoja beveik visi tautų psichologai, kad „jokia hominidų forma negali nebaudžiamai palikti gimtosios savo aplinkos". Tai reiškia, kad ir žmogus, kuris yra aukščiausia hominidų išsivystymo lytis, yra tiek susijęs su savo prigimta ir gyvenama aplinka, jog be skriaudos savai būtybei šios aplinkos palikti negali. Žmogus yra padaras ne tik Dievo, ne tik paties savęs, bet ir jį supančios gamtos. Jau pačioje Genezės pradžioje simboliškai yra išreikštas amžinas ir ontologinis žmogaus ryšys su žeme: Dievas į molio gabalą įkvepia gyvybės kvapą ir tokiu būdu sukuria žmogų. Tasai gyvybės kvapas, toji amžinoji dvasinė siela gyvena ir veikia molio gabale, vadinasi, gamtos dalelėje. Žmogaus siela įeina į gamtą, įeina į kūną ir tuo pačiu darosi palenkta gamtos įtakoms, gamtos dėsniams, josios išsivystymui ir smukimui. Gyvenamoji aplinka yra tiesioginis žmogaus susidūrimas su gamtiniu pasauliu, todėl ši aplinka kaip tik ir turi didžiausios žmogui reikšmės. Hassingeris sako, kad „žemės erdvės prigimtis ne tik atsitiktinai, pavyzdžiui, pirmykščiais įvykiais, turi įtakos istoriniam vyksmui, bet kad ji visur ir visados pastovia erdvės ypatybių ir jos padėjimo įtaka apsprendžia žmogaus gyvenimą ir jo pergyvenimus"[1].

Kas čia pasakyta apie žmogų skyrium, tas tinka ir žmogaus bendruomenėms, pirmoje eilėje tautai. Tauta dar labiau yra susijusi su savo gyvenama aplinka negu atskiras žmogus, nes aplinka yra viena iš tų jungčių, kurios atskirus individus suveda vienybėn ir kurios sukuria gamtinį vienetą. *Tarp tautinės bendruomenės ir gyvenamosios aplinkos visados yra organinis ir glaudus ryšys.* Tėvynės pasiilgimas, arba nostalgija, yra pasiilgimas ne tiek žmonių, kiek tėvynės gamtos: miškų, kalnų bei kalnelių, upių, ežerų, dangaus mėlynės, saulėlydžio, apskritai visos aplinkos, su kuria žmogus yra suaugęs ir kurią palikęs jis jaučiasi palikęs savo paties dalį[2].

Šitas žmogaus ir tautos ryšys su gyvenamąja aplinka buvo pastebėtas jau gilioje senovėje. Jau *Hipokratas*

---

[1] Geographische Grundlagen der Geschichte, 8 p. Freiburg i. Brsg., 1931.

[2] Plg. W. *Hellpach.* Geopsyche, 218—219 p. Leipzig, 1935.

savo veikale „Apie orą, vandenį ir vietą" yra palikęs nemaža pastabų apie aplinkos įtaką žmogui ir jo gyvenimui. Taip pat *Tukididas* ir *Herodotas* savo istoriniuose raštuose ne kartą mini gamtos reikšmę istoriniams įvykiams bei jų išsisprendimui. Naujaisiais laikais *Fr. Ratzelis* („Anthropogeographie", Stuttgart, ²1922), *J. Brunhes* („La géographie humaine", Paris, ²1919), *El. Reclus* („L'homme et la terre") toli pastūmėjo mintį, kad žmogus ir jo gyvenimas yra, be kito ko, ir aplinkos padaras. Tautų ryšį su gyvenamąja aplinka yra tyrinėjęs *W. Hellpachas* savo veikaluose „Geopsyche" (Leipzig, 1935) ir „Einführung in die Völkerpsychologie" (Stuttgart, 1938). Šiandien bandoma net filosofiškai nagrinėti gyvenamosios aplinkos įtaką žmogaus gyvenimui (plg. *P. H. Schmidt.* Philosophische Erdkunde, Stuttgart, 1937). Net atskiri gyvenamosios aplinkos veiksniai, kaip klimatas (plg. *A. Missenard.* L'homme et le climat, Paris, 1937), kraštovaizdis, pati žemė, susilaukia vis didesnio susidomėjimo ir specialių tyrinėjimų. Tiesa, čia dar daug reikia padaryti, ypač kiek šis darbas liečia atskirus gyvenamosios aplinkos tipus. Mes maždaug tikrai žinome, kad gyvenamoji aplinka turi didelės reikšmės tautos individualybei formuotis. Bet dar tebėra sunku pasakyti apie konkrečios aplinkos įtaką konkrečiai tautai.. Atskirų tautų tyrinėjimas jų gyvenamos aplinkos atžvilgiu dar yra tiktai pradėtas. Vis dėlto, pasinaudojant bendrais patyrimais, galima šiandien jau charakterizuoti atskiras tautas, nors ir labai bendrais bruožais.

Gyvenamoji aplinka nėra vieningas veiksnys, kuris formuoja tautinę individualybę. Ji yra ištisas veiksnių kompleksas, kuriame išsiskiria keletas centrinių elementų, aplinkui kuriuos telkiasi visi kiti. Hassingeris mini šešetą tokių veiksnių: oras, šviesa, šiluma, vanduo, maistas, žemė. Hellpachas visus šiuos dalykus suveda į keturias kategorijas: oras, klimatas, žemė ir kraštovaizdis (Landschaft). Atrodo, kad toksai smulkus suskirstymas galima suvesti į dar stambesnius vienetus, juo labiau kad kai kurie ir Hassingerio, ir Hellpacho minimi dalykai lengvai duodasi sujungiami. Hassingerio oras, šviesa, šiluma sudaro ne ką kita kaip Hellpacho minimą *klimatą*. Taip pat be reikalo pats Hellpachas nuo klimato atskiria orą. Toliau, Hassingerio minimi dalykai, kaip vanduo ir maistas, priklauso prie žemės, kurią mini ir Hellpachas. Visus tad šiuos dalykus suvedus į stambiausias kategorijas gau-

name, kad gyvenamoji aplinka reiškiasi trimis pagrindiniais veiksniais: *klimatu, žeme ir kraštovaizdžiu.* Klimatas, žemė ir kraštovaizdis yra trys pagrindiniai elementai, kurie sudaro gyvenamąją tautos aplinką ir kurie turi didžiausios reikšmės tautinei individualybei formuotis. Eidami tad prie lietuvių tautos gyvenamosios aplinkos tyrinėjimo, mes padėsime šiuos tris elementus į pagrindą ir stengsimės charakterizuoti lietuviškąjį klimatą, lietuviškąją žemę ir lietuviškąjį kraštovaizdį bei jų visų įtaką tautinei mūsų individualybei.

b. *Lietuviškasis klimatas.* Klimatas taip pat nėra vienas kuris veiksnys, bet ištisa veiksnių eilė arba, kaip jau Herderis yra pasakęs, „priežasčių chaosas". Klimato vardu yra vadinamas visas įvairių gamtinių apraiškų ryšulys. Hellpachas klimatą yra apibrėžęs kaip „oro pakaitų tipą tam tikroje aplinkoje"[3]. Bet šitas tipas, šitos oro pakaitos priklauso nuo labai daug priežasčių. Čion įeina ir šilumos kiekis, ir krituliai, ir atmosferos elektringumas, ir žemės sukimosi aplinkui savo ašį bei aplinkui saulę įtaka, ir kiti įvairūs daugiau ar mažiau ryškūs dalykai. Kai visi šie reiškiniai tam tikroje aplinkoje maždaug periodiškai ir vienodai pasikartoja, jie sukuria tam tikrą šios aplinkos oro tipą, kurį mes ir vadiname klimatu.

Klimatas yra iš esmės *fizinis veiksnys.* Visi jo elementai, kaip krituliai, šiluma, elektra, vėjas, yra grynai fiziniai. Jie daro įtakos tiesioginiu būdu mūsų kūnui, o tik per kūną pasiekia mūsų sielą ir ją vienaip ar kitaip nuteikia. Tiesioginės psichinės įtakos klimatas neturi. Todėl ir jo reikšmė dvasiniams tautinės individualybės bruožams yra sunkiau sugaunama negu, pavyzdžiui, kraštovaizdžio. Klimatas ryškiau pasirodo tiktai kultūriniame produktyvume, ir šiuo atžvilgiu jis yra kiek daugiau tyrinėtas, ypač amerikiečio *E. Huntingtono.* Tiesioginės reikšmės klimatas turi fiziniam, arba etniniam, tautos tipui. Bet atskirti, kas šiam tipui yra kilę iš klimato, o kas iš rasės, yra nepaprastai sunku. Galimas daiktas, kad šiandien sparčiai žengią rasės tyrinėjimai ir šiuo atžvilgiu atskleis įdomių dalykų ir leis pamatyti, kas rasėje yra pastovu, o kas kintama klimato įtakoje. Bet šiuo tarpu iš fizinio tautos tipo išskirti specialius klimato suformuotus bruožus yra beveik negalima, ypač kas liečia mūsų tautinės individualybės fizinę pusę.

---

[3] Op. cit., 100 p.

Lietuviškojo klimato klausimas yra gana sunkus. Vienintelė speciali šios srities studija yra *prof. Pakšto* disertacija „Lietuvos klimatas", parašyta gana seniai (Klaipėda, 1926), dar tada, kai klimatui tirti stočių mes turėjome labai nedaug ir kai duomenys buvo imami iš artimų kraštų: Rusijos, Rytprūsių, Lenkijos ir Latvijos. Vėlesni daviniai dar tebėra išmėtyti atskiruose straipsniuose ir meteorologinių biurų dienynuose laukdami, kas juos apdirbtų ir padarytų apibendrinančių išvadų. Prof. Pakšto veikale tokių apibendrinančių išvadų kaip tik stinga. Todėl kultūrininkui, kuris pats negali nagrinėti specialių klimatologijos duomenų ir kuris ieško bendrų išvadų, darbas pasidaro nepaprastai sunkus ir pats klausimo išsprendimas beveik neįmanomas. Pats prof. Pakštas savo veikale pažymi, kad „nežymios Lietuvos aukštumos sukelia labai stambių atmainų (modifikacijų) klimato elementuose" (10 psl.). Vadinasi, Lietuvos klimatas nėra vienodas visoje tautos teritorijoje. Jis turi daugybę įvairumų. Bet norint daryti kokių nors išvadų iš klimato, liečiančių tautinę mūsų individualybę arba kultūrinį mūsų kūrybingumą, reikia turėti daugiau ar mažiau aiškų mūsų krašto klimatinį tipą. Tuo tarpu šio tipo charakteristikos mes kaip tik pasigendame.

Labai bendrai Lietuvos klimatinį tipą galime apibūdinti tokiais bruožais: saulėtumas vidutiniškas, krituliai svyruoja tarp 500 mm ir 800 mm, vidutinė metinė temperatūra yra tarp 6 ir 7 laipsnių, oro spaudimas vidutiniškai apie 760 mm, vėjo kryptis vasarą dažniausiai vakarų (W) arba šiaurės vakarų (NW), audros ciklioninio pobūdžio,gana retos, metinis drėgnumas 79% —80% . Šiuos labai bendrus davinius panagrinėję psichiniu atžvilgiu, galėsime šitaip apibūdinti Lietuvos klimato įtaką mūsų tautos gyvenimui.

Maža turėdami saulės, mes neturime ryškių spalvų nei gamtoje, nei savo dirbiniuose. Pietietiškas ryškumas, margumas, kontrastingumas mums yra svetimas. Mūsų aplinkos spalvos yra švelnios, net truputį niūrios, pilkos. Tuo pačiu ir mūsų kultūros dirbinių spalvos (tautodailė, tapyba) yra charakteringos tomis pačiomis žymėmis. Mūsų horizontas beveik visados yra ūkanotai melsvas. Ir šitas ūkanotas melsvumas žymu ir mūsų tapyboje, ypač A. Gudaičio kūriniuose. Savaime suprantama, kad saulė turi daug įtakos psichinei nuotaikai. Esant mažam saulėtumui, nuotaika nesireiškia dideliu pakili-

mu. Ji esti ramesnė, truputį melancholiška, užsidariusi savyje. Šiuo atžvilgiu lietuvio nekalbumas, lėtumas, melancholiškumas gali būti aiškinami kaip klimatinės insoliacijos pasėkos.

Lietaus ir drėgmės mes turime pakankamai. Tai didelės reikšmės faktas tautos sveikatingumui. Pastebėta, kad pas mus daugiausia miršta dėl kvėpavimo takų tuberkuliozės, kas turi tiesioginio ryšio su klimatine drėgme. Esant dideliam procentui sergančiųjų tuberkulioze, savotiška šios ligos psichinė nuotaika daro įtakos visai aplinkai: jų šeimai ir jų giminėms. Vadinasi, mūsų krašto drėgmė per organizmo sveikatingumo ardymą tuberkuliozine forma įspaudžia savų bruožų ir psichinei nuotaikai, kuri nėra nei džiūgaujanti, nei giedri. Tuberkuliozės visados žadina melancholiją, bet sykiu ir savotišką viltį — šviesiomis dienomis. Tai yra ta pati nuotaika, kuri formuojasi esant mažam saulėtumui. *Saulės nebuvimas, drėgmės padedamas, išvysto mumyse melancholiją ir pasidavimą likimui.* Šitą bruožą jau pastebėjo ir didysis geografas E. Reclus sakydamas: „Būdami miškininkų, žemdirbių artojų, labai prisirišusių prie senovės papročių, tauta, lietuviai lengvai pasiduoda likimui ir nė nebando jo nulemti savo valios pasiryžimu. Lietuvių abejingumas įėjo net į patarlę: jokia kita tauta neprisitaiko prie gyvenimo pervartų su panašia rimtimi"[4]. Toksai savotiškas fatalizmas nėra kilęs iš istorinių aplinkybių, bet pažadintas pačios gyvenamosios aplinkos, kuri klimatine įtaka šią prie žemės prisirišusią tautą dar labiau paskatina užsidaryti savyje ir laukti. Laukimas yra visų matriarchatinių tautų bruožas. Sustiprinkime jį ūkanotu horizonto melsvumu, drėgme ir gausime lietuviškąjį pasidavimą likimui ir tą visuotinę rimtį, su kuria lietuvis, ypač žemaitis, sutinka džiaugsmus ir nelaimes.

Mūsų klimato vienodumą ir net monotoniškumą nesuardo nė ciklonai arba didelės audros. Jos mūsų šalyje paprastai esti retas svečias. Tuo tarpu, kaip sako prof. Pakštas, ciklonų audros yra „labai naudingos žmonių darbingumui ir energijai gaivinti"[5]. Staiga pakeisdamos atmosferines įtakas, neleisdamos joms ilgai pasilikti vienodomis ir tuo pačiu žmogui nuobodžiomis, jos nelei-

---

[4] Cit. *prof. St. Šalkauskis.* Lietuvių tauta ir jos ugdymas, 24—25 p. Kaunas, 1933.

[5] Lietuvos klimatas, 53 p.

džia žmogui sustingti savo viduje, verčia jį nuolatos atsinaujinti, tuo pačiu žadina kūrybinę energiją ir kelia kultūrinį produktyvumą. „Ciklonišķųjų kraštų gyventojas,— pastebi prof. Pakštas,— gamina apie 6 kartus daugiau negu kitų šalių gyventojas"[6]. Mums šito klimatinio akstino kaip tik stinga. Todėl mūsų kultūrinis produktyvumas nėra toks, kokio reikalautų gyvenamasis amžius ir tautų lenktynės. Šalia kitų veiksnių, kurie yra kalti dėl mūsų kultūrinio neaktyvumo, klimatas taip pat stovi ne paskutinėje vietoje.

Didelės šiuo atžvilgiu reikšmės čia turi, kaip prof. Pakštas pastebi, *per trumpas vegetacinis periodas*. Mūsų vasara yra per trumpa, kad žemdirbys galėtų išvystyti tinkamą aktyvumą ir kad jo užtektų laikui užimti. „Trumpos vasaros metu,— sako prof. Pakštas,— ūkininkas yra priverstas labai skubinti laukų darbus, ir tai neišvengdamas pavojingos rizikos, o laike 7 ar 8 šaltesniųjų mėnesių jis pristinga produktingo darbo ir per tai įpranta tinginiauti ir apsileisti"[7]. Tai yra labai reikšminga pastaba, kuri mums atskleidžia ne vieną mūsų tautos bruožą. Žemdirbių tauta veikli darosi tik tada, kai laukų darbai užtrunka ilgai, kai jie virsta savotišku simboliu ir paskatinimu kitiems darbams. Tuo tarpu mūsų šalyje klimatas tokio agrikultūrinio veiklumo išvystyti neleidžia. Žemdirbys dėl ilgos žiemos, netikusio rudens ir pavasario esti priverstas sėdėti savo trobelėje ir — svajoti. Svajonių, mistikos, idėjų žemdirbiui ir taip nestinga, nes tai yra matriarchatinio prado pasėkos. Bet kai klimatas šitą svajingumą, šitą misticizmą, šitą pasinėrimą mintyje dar labiau sustiprina, jis savaime nukreipia žmogų nuo išviršinių objektyvinių gyvenimo pavidalų į vidų, ir toks žmogus dažnai per daug nesirūpina išviršine kultūra, dažnai atrodo apsileidęs ir tinginys. Tikrumoje čia nėra nusikalstamo tingėjimo ir apsileidimo. Čia yra tik savaimingas nusigrįžimas nuo paviršiaus, šio paviršiaus nepastebėjimas ir pasinėrimas dažnai turtingame vidaus gyvenime. Lietuvių tautoje visa tai galima pastebėti labai lengvai. Lietuvis nėra tinginys. Jis anaiptol nėra panašus į totemistinio nusiteikimo žmones, kurie nieko neveikimą padaro savo būsena. Lietuvis daug mąsto, daug svajoja, daug kuria — bet savo viduje. Jo vidus yra labai

[6] Baltijos respublikų politinė geografija, 98 p. Kaunas, 1929.
[7] Op. cit., 99 p.

turtingas. Bet šitas turtingumas nėra proporcingas išviršinio gyvenimo pavidalų tobulumui. Lietuvis nejaučia didelio reikalo pagerinti objektyvinį gyvenimą, nes „auksas ir pelenuose žiba". Todėl jo objektyvinis gyvenimas visados — senovėje ir dabar — buvo žymiai atsilikęs nuo subjektyvinio gyvenimo. Palinkimas užsidaryti savo viduje, kilęs iš matriarchatinio prado, klimatinių sąlygų buvo dar labiau sustiprintas, ir mums išeiti iš savęs dabar yra nepaprastai sunku. Žemdirbių tautą iš savęs išveda tiktai gyvenamoji aplinka, jeigu ji yra palanki išviršiniam ilgam ir intensyviam darbui, jeigu ji yra įvairi; jeigu ji yra turtinga ir nemonotoniška. Viso to mūsų gyvenamai aplinkai klimatiniu atžvilgiu trūksta, todėl mūsų klimatas aktyvinti lietuvio nepajėgia. Lietuviškasis nerangumas, pasyvumas, apsileidimas, neryžtingumas, laukimas ir delsimas, dėl kurio mus taip bara aktyvesnieji individai, yra mūsų klimato išvystytos ir sustiprintos ypatybės.

Po visų šių smulkesnių bruožų trumpai charakterizuojant lietuviškąjį klimatą ir iš jo kylančias tautinės musų individualybės žymes, tektų pasakyti, kad lietuviškasis klimatas yra šiurkštus ir vienodas dėl mažo saulėtumo, dėl drėgmės, dėl ilgos žiemos ir dėl ciklonų stokos. Todėl lietuviškoji individualybė yra melancholiška, pasiduodanti likimui ir užsidariusi savyje. Lietuviškosios individualybės melancholiškumas, jos pasidavimas likimo valiai ir laukimas, jos susitelkimas savyje yra tokie bruožai, kurie, atrodo, turi tiesioginio ryšio su mūsų klimatu. Jeigu mes gyventume kitokio klimato krašte, šių bruožų gal būtų tik užuomazgos, bet jie nesudarytų charakteringų mums žymių.

c. *Lietuviškoji žemė.* Žemės vardu čia yra suprantami visi tie elementai, kurie priklauso ir yra susiję su dirva, ant kurios mes gyvename, kuri mus maitina ir laiko. Todėl čion priklauso: pati dirva su savo ypatybėmis, vanduo, kalnai, lygumos, miškai ir t.t. Šitoji tad žemė su visomis savo sritimis ir su visais savo pradais po klimato yra antrasis pagrindinis aplinkos veiksnys, kuris žmogų apsprendžia ir lenkia tokia ar kitokia kryptimi. „Žmogus kaip jūra siurbiasi į žemę"[8],— gražiai yra pasakęs Fr. Ratzelis. W. Hellpachas teigia, kad „gyvenimas reikalauja tam tikro kiekio ramybės ir pastovumo,

[8] Anthropogeographie, 9 p. Stuttgart, 1921.

kad galėtų savaimingai išsiskleisti ir išeiti iš savęs. Nepaliaujamas vietos keitimas, jeigu jis vyksta ne tokios pat formos aplinkoje (tyrai, dykumos), psichofiziškai yra kenksmingas"[9]. Vadinasi, žmogus yra suaugęs su žeme, prie jos pririštas, todėl nuo jos priklausomas savo gyvenime ir veikime.

Žemė, kaip ir klimatas, nėra vieningas veiksnys, bet įvairių elementų ryšulys. Svarbiausi josios elementai, turį didžiausios įtakos tautos individualybei formuoti, yra: *paviršiaus charakteris, vanduo ir augmenija.* Paviršiaus charakterį sudaro kalnai, kalneliai, lygumos. Prie vandens, svarbiausia, priklauso jūra ir didžiosios upės. Prie augmenijos priklauso josios kokybė, kiekybė ir pasiskirstymas šalyje. Visi šie dalykai turi vienokios ar kitokios reikšmės tautai formuotis. Visus juos reikia bent paviršiumi peržvelgti, norint surasti lietuviškosios žemės charakterį ir jos įtaką lietuviškajai individualybei.

Lietuviškosios žemės paviršius nėra charakteringas nei kalnais kaip Šveicarija, nei plačiomis lygumomis kaip Ukraina. Mūsų kalneliai yra nedideli, mūsų lygumos neplačios. Mūsų šalis išvengia ir to didelio įvairumo, kuris yra kalnų kraštuose, ir to didelio vienodumo, kuris yra lygumų kraštuose. Lietuviškosios žemės paviršius beveik ritmiškai banguoja, negilius slėnius keisdamas neaukštais, apvaliais kalneliais. Šitas ritmiškas bangavimas yra charakteringiausia mūsų žemės paviršiaus žymė. Kokios reikšmės ji turi mūsų tautinei individualybei?

Rašydamas apie žemės paviršiaus įtaką tautai, kadaise esu ją taip apibūdinęs. Kalnų priešginybė yra lyguma. Ji paverčia tautą vienalyte mase, naikina įtampą tarp priešingų pradų ir dėl to žymiai apsunkina kultūrinę kūrybą. Lygumoje trūksta viso to, kas yra kalnuose. „Bet tai, ko labiausiai trūksta,— sako Fr. Ratzelis,— yra tosios išvidinės tautos prigimties priešginybės, kurios praturtina tautos charakterį ir sugebėjimus"[10]. Lygumos tauta nėra įvairi tauta. Bet, iš kitos pusės, lygumos žadina tam tikrą pasidavimą savaimingam gamtos ritmui, kas turi didelės reikšmės meniškajai tautos kūrybai. Kalnų žmogus visų pirma yra intelektualistas, nes jis yra priverstas svarstyti. Lygumos žmogus yra fantastas, nes plati erdvė

[9] Geopsyche, 199 p.
[10] Op. cit., 288 p.

nesukliudo nei jo pojūčių, nei jo jausmų. Kalnų žmogus stebi gamtą kaip objektą. Lygumos žmogus pasineria joje ir yra josios nešamas[11]. Papildant šias pastabas, galima dar pacituoti Hellpacho žodžius: „Vienas dalykas yra tikras: žemės kalnų tautos savo tautiniuose papročiuose, savo tautiniame mene, tautinėje religijoje parodo turtingesnę, spalvingesnę, judresnę fantaziją negu lygumų gyventojai. Socialinės fizinės visų kalnuotų šalių gyvenimo formos stumia jų gyventojus veikti aprėžtose erdvėse, tuo tarpu lygumos yra žymiai palankesnės sueiti didelėms masėms... Jau net gyvuliai didelėse lygumose klajoja plačiau ne tik dėl to, kad kelionė lengvesnė (tai visai natūralu), bet ir dėl to, kad lygumos ir psichiniu atžvilgiu tolimiems žygiams nestato tokių užtvarų kaip kalnai, kurių stačios sienos susiaurina ne tik optinį, bet ir dvasinį žvilgį"[12]. Vadinasi, kalnai savo įvairumu praturtina fantaziją, verčia žmogų apsisvarstyti, aprėžia akiratį ir veikimo erdvę. Lygumos savo neribotumu fantaziją praplečia, veikimo erdvę padaro neaprėpiamą ir skatina į tolimus žygius. Kalnų žmogus gyvena atsiskyręs nuo gamtos, lygumų žmogus su gamta susilieja.

Neturėdami nei aukštų kalnų, nei plačių lygumų, mes nesame nei tikri kalniečiai, nei tikri lygumos gyventojai. Mumyse susibėga visa, kas yra kalniečio būde, ir visa, kas yra lygumų gyventojo sieloje. Bet visa tai yra sumažinta, suprastinta, sujungta, pasakytume — susintetinta. Ritmiškas kalnelių ir slėnių bangavimas mums yra pakankamas akstinas, kad mes galėtume savo fantazijai suteikti gana įvairių vaizdų. Bet šitie vaizdai nėra tokie turtingi ir margi kaip kalnuose nei tokie platūs ir begaliniai kaip lygumose. Todėl lietuviškoji fantazija neturi nei šveicariško spalvingumo, nei rusiško kosmiškumo bei linkimo į begalybę. Mūsų žygių nevaldo nei tiktai intelektas, nei tiktai fantazija. Mes savo darbuose intelekto nurodymus *jungiame su fantazijos polėkiu.* Štai kodėl filosofijoje pas mus neturi pasisekimo nei svajinga teosofija, nei abstrakti scholastika. Štai kodėl mene mes nepasižymime nei bethoveniškų konstruktyvizmu, nei čaikovskišku gaivališkumu. Štai kodėl visuomenėje mes nenueiname nei į masės, nei į atskiro asmens diktatūrą. *Saikingumas fantazijos ir intelekto veikime yra lietuviško-*

[11] Plg. Tautinis auklėjimas, 13 p. Kaunas, 1934.
[12] Geopsyche, 231, 233—234 p.

sios individualybės bruožas, turįs organiškų ryšių su lietuviškosios žemės paviršiaus charakteriu.

Visus vandeniui priklausančius elementus mes turime savo žemėje. Mes turime jūrą, turime gana didelių upių, turime daugybę ežerų. Vis dėlto jūra mūsų tautai, kaip jau anksčiau buvo sakyta, niekados neturėjo ypatingesnės reikšmės. Mes niekados nesame buvę jūros tauta. Charakteringa, kad lietuviškas jūros nemėgimas, kurį mes anksčiau išvedėme iš matriarchatinio prado, randa patvirtinimą ir iš tautosakos tyrinėtojų pusės. Štai kaip *dr. J. Balys* rašo apie lietuvių santykius su jūra: „Lietuviai ir praeityje nėra buvę dideli jūrininkai, ir naujaisiais laikais jūrinė propaganda nelengvai vyksta... Tiesa, jūros marios dainose dažnai yra minimos, tačiau jose nerandame to nenuoramos vandenų klajūno ir nuotykių, bet paprastą žvejų bernelį ar mergelę. Tiesiog stebėtis tenka, kai mūsų tautosakoje užtinkame taip daug motyvų apie skenduolius. Galima priskaityti net keliolika baladžių motyvų apie paskendimus, kurie įvyksta be jokio rimto pagrindo, kaip kažkokia likimo bausmė ar piktas užbūrimas, kuriam ir priešintis daug neįstengiama. Tad galima net kalbėti apie savotišką lietuvių „vandens baimę"[13]. Šitoji vandens baimė padarė, kad lietuvių tauta niekados nesantykiavo su jūra *kaip su jūra,* kaip su atdarų galimybių simboliu. Lietuvis niekados nėra visa savo jėga prisiartinęs prie jūros. Jis į ją žiūrėjo tik iš tolo. Lietuvio santykiams su jūra yra charakteringas dr. J. Balio cituojamos liaudies dainos posmas:

Aš išėjau ant kalno,
Pažiūrėjau į jūrą,
Kur vanduo liūliuoja,
Levandrėlės siūbuoja.

Lietuvis į jūrą pažiūrėjo, ja pasigėrėjo ar pasibaisėjo, bet jokių gilesnių santykių su ja neužmezgė. Kadangi šitas pasižiūrėjimas yra prieinamas tik netolimo pajūrio gyventojams, kadangi šio pajūrio mes visados turėjome labai nedaug, todėl jūra pasiliko šalia mūsų tautos formavimosi ir mums turėjo įtakos tik per klimatą, bet ne tiesioginiu būdu.

Kiti vandens plotai, kaip upės ir ežerai, savą įtaką išvysto jau žymiai menkiau negu jūra. Mūsų šalyje jie nėra tokie gausūs, kad jų vaidmuo bent kiek būtų ap-

[13] Kai kurie lietuvių būdo ypatumai // Židinys, 24 p., 7 nr., 1929.

čiuopiamesnis. Vadinasi, *vanduo mūsų tautai nėra turėjęs didesnės reikšmės ir jokio ypatingo bruožo tautinėje mūsų individualybėje nėra suformavęs.* Jeigu mes nebūtume ypatingai ryškaus matriarchatinio prado, jeigu nomadinis pradas mumyse būtų gyvesnis, tuomet mes būtume pakrypę į jūrą ir tuomet vanduo būtų buvęs vienas iš svarbesnių formuojančių veiksnių. Nuolatinis susidūrimas su vandeniu jūros pavidalu būtų padaręs, kad mūsų tauta būtų pasidariusi žymiai judresnė, apsukresnė, lankstesnė ir dinamiškesnė negu yra dabar. Vanduo būtų galėjęs atsverti į užsidarymą, į lėtumą stumiančią mūsų klimato įtaką. Bet mes pasukome į kontinentą, ir dėl to palaimingos jūros įtakos mums neteko pajusti.

Užtat žymiai didesnės reikšmės mūsų individualybei yra turėjusi augmenija. Praeities lietuviškoji žemė buvo gausi miškais, tarp kurių buvo žmonių sodybos, kurie tarnavo vietomis pasislėpti puolant priešui ir iš kurių buvo galima gauti maisto ir medžių trobesių statybai. Nuolatinis santykiavimas su augmenimis negalėjo, be abejo, pasilikti be įtakos mūsų būdui, juo labiau kad matriarchatinis pradas iš esmės mus veda į augmenis. Vis dėlto lietuviškoje žemėje augantieji augmenys buvo savotiški. Jų kiekybė padarė, kad lietuvis turėjo nuolatinių su jais santykių, kad jis gyveno jų apsuptas, kad jis turėjo beveik kiekviename žingsnyje su jais susidurti. Jų kokybė padarė, kad šitie santykiai buvo savotiški ir todėl savotiškų bruožų įspaudė į augmenis palinkusiai mūsų tautos dvasiai. Lietuviškosios žemės augmenija susiformavo *miškų* pavidalu. Šitie miškai buvo eglių, pušų, drebulių, alksnių, beržų ir ąžuolų, vadinasi, *laukinių* medžių miškai. Augmenų susitelkimas miško pavidalu ir laukinis medžių charakteris yra du dalykai, kurie mūsų tautai turėjo ypatingos reikšmės.

Žmogaus santykiai su laukiniu ir su vaisiniu medžiu iš esmės yra kitokie. Vaisinis medis yra palenktas žmogaus tarnybai ir jo naudai. Laukinis medis stovi šalia žmogaus nepriklausomai nuo jo ir priežiūros, ir naudojimo atžvilgiu. Pasinaudojimas laukiniu medžiu rąstais statybai arba kurui yra visai kitoks negu pasinaudojimas medžio vaisiais. Laukinis medis yra gamtos dalis, gamtos, kuri dar yra savotiškai žmogaus nepaliesta, žmogaus nepriklausoma, todėl pirmykštė ir sakralinė. Tuo tarpu vaisinis medis jau yra sukultūrinta gamta, gamta, patekusi žmogaus žinion, todėl išvestinė ir pro-

faninė. Nežinau, ar tautų gyvenime pasitaikė tokių atsitikimų, kad vaisinis medis būtų paskelbtas šventu, kad jo pavėsyje būtų atlikinėjamos religinės apeigos. Bent lietuvių tautoje to niekados nėra buvę. Sakraliniams veiksmams tinka tik laukinis medis kaip nepaliesto gamtos nekaltumo ir didingumo išraiška. Kadangi lietuvių sodybas supantieji medžiai buvo laukiniai, kadangi vaisinių medžių būta labai nedaug (jų ir šiandien mūsų krašte yra palyginti reta), todėl lietuvio santykiai su medžiais buvo visai kitokie negu, pavyzdžiui, kokio pietiečio, kuris vaikšto po citrinų, apelsinų, bananų ar duonmedžių miškus. Šituose santykiuose matyti pagarbos ir sakralinės baimės ženklų. Lietuvio sodybą supo ne sodas, bet miškas. Vaikščiodamas sode, žmogus jaučiasi esąs valdovas, po kurio kojomis krinta žiedai ir vaisiai. Vaikščiodamas miške, žmogus jaučiasi esąs jį supančios gamtos dalis, kuriai leista pajausti šios gamtos gaivalingumą, pajausti josios ritmą. Miškas žmogui nesilenkia ir netarnauja, kaip sodas. Miškų žmogus yra gamtos žmogus. Sodų žmogus yra kultūros žmogus. Sodas yra perkeistos, antgamtinės tikrovės simbolis. Miškas yra pirmykštės, gaivalingos, savarankiškos, laukinės realybės simbolis. Amžinasis gyvenimas liaudies fantazijoje yra vaizduojamas sodo, bet niekados miško pavidalu.

Laukinių medžių miškas išreiškia gamtos gaivalingumą taip lygiai galingai, kaip ir jūra, nors kitokiu būdu. Lietuviai, pasitraukę nuo jūros, pasinėrė miškuose, ir juose jie pajuto gamtos ritmą. Juose jie suprato gamtos misteriją, suprato ne racionaliniu, bet intuityviniu būdu. Jie pasidarė ne gamtos filosofais, bet gamtos poetais. Mūsų lyrika yra pagrįsta augmenimi: laukiniu medžiu ir miško ošimu. Mes nenagrinėjome, kaip Jonijos natūrfilosofai, koks gamtos elementas glūdi visų daiktų pagrinduose. Mes gamtą jautėme kaip visumą, pilną gyvybės ir sielos. Mes per miško garsus, per tą savotišką miško nuotaiką priartėjome prie gamtos esmės, mes šitą esmę pajutome savyje ir su ja sutapome. Pasidavimas savaimingam gamtos ritmui yra kilęs iš mūsų nuolatinių santykių su laukinių medžių mišku, nes miškas šitą ritmą išreiškia labai tobulai. Gamtos ritmą supranta tiktai jūros ir miško tautos. Mes esame miško tauta, todėl gamtos ritmas mums yra savas. Jis apsprendžia mūsų vidaus gyvenimą ir mūsų kūrybą. Savo viduje mes esame išlaikę tą pirmykštį gamtos nekaltumą, kuris yra pagrindas

kiekvienai sveikai tautos ateičiai. Savo kūryboje mes reiškiamės kaip gamtos išgirstų paslapčių atskleidėjai. Mūsų kūryba yra akustinė, nes miške mes išmokome klausyti ir išgirsti. Optinių vaizdų miškas duoda labai nedaug. Todėl mūsų kūryba optinių įspūdžių turi kuo mažiausiai.

Lietuviškoji žemė ritmišku kalnelių ir slėnių bangavimu suderino lietuviškojoje individualybėje intelekto veikimą su fantazijos veikimu, o laukinių medžių miškais atstodama prarastą jūros įtaką, pažadino mumyse savaimingą gamtos ritmo pajautimą ir palinkimą į akustinius įspūdžius bei jų išreiškimą meno kūriniuose.

d. *Lietuviškasis kraštovaizdis.* Kraštovaizdis turi labai daug bendro su žeme. Bet sykiu jis yra nuo jos ir skirtingas, skirtingas ne tiek fiziniu, kiek psichiniu atžvilgiu. Žemė paprastai yra imama tokia, kokia ji yra savyje, su visomis objektyvinėmis savo ypatybėmis. Tuo tarpu *kraštovaizdis visados yra santykis tarp žmogaus ir jį apsupančios aplinkos.* Kraštovaizdis yra atremtas į aplinkos pergyvenimą. Jis yra pojustinis psichinis santykis. Kas aplinkos nepergyvena, tas neturi kraštovaizdžio. Šitas pergyvenimas visų pirma yra optinis. Regėjimas yra kraštovaizdžio pagrindas. Aklas žmogus neturi kraštovaizdžio. Šalia regėjimo, nemažos reikšmės turi ir girdėjimas: įvairūs garsai, kaip jūros ar miško ošimas, paukščių giesmės, taip pat priklauso prie kraštovaizdžio. Taip pat, nors ir menkesnės, reikšmės turi uoslė, kuri suima gamtos kvapus: pievos, javai, dirvos, žydintieji medžiai yra ne tik regimi, ne tik girdimi, bet ir užuodžiami. Todėl kraštovaizdis yra pojustinio aplinkos pergyvenimo visuma.

Vis dėlto šitas aplinkos pergyvenimas, kad jis būtų kraštovaizdžiu, turi būti visai savotiškas. Kai ūkininkas išeina apžiūrėti savo dirvos, kai kalnų inžinierius stebi ežerą galvodamas, kaip geriausiai jo vandenį panaudoti elektros energijai gauti, jų aplinkos pergyvenimai nepriklauso kraštovaizdiniam pergyvenimui, nes jie yra susiję su tam tikru tikslu, kuris veda stebėtojo jausmus ir pojūčius. Aplinka mums tampa kraštovaizdžiu tik tada, kai mes ją jausmais ir pojūčiais pergyvename be jokio utilitarinio tikslo, be jokios trokštamos naudos, kitaip sakant, kai ją pergyvename nesuinteresuotai, vadinasi, *estetiškai.* Giliausia tad prasme *kraštovaizdis yra estetinio pojustinio aplinkos pergyvenimo visuma.*

Visa tai padaro, kad kraštovaizdis nėra visiškai objektyvus dalykas, kaip žemė. Jame yra ir subjektyvios žmogaus dvasios. Kraštovaizdis yra objektyvinės gamtos ir subjektyvinės žmogaus dvasios junginys. Jis įvairuoja ne tik priklausomai nuo objektyvios žemės elementų, bet ir nuo šitoje žemėje gyvenančių žmonių dvasios struktūros. Iš kitos pusės, kraštovaizdis nėra tiktai gamtinis, bet ir kultūrinis dalykas. Kol žmogus stebi gamtą josios neapvaldęs, tol ji yra jam daugiau ar mažiau svetima. Tik tada žmogus pergyvena gamtą visu gilumu, kai jis jon įdeda kūrybinio savo darbo. Tik šitame sukultūrintame kraštovaizdyje sueina vienybėn žmogaus dvasia ir gamta. Todėl Hassingeris ir sako, kad „kultūrinis kraštovaizdis yra žmogaus dvasios pagimdytas ir žmogaus tikslams pritaikytas. Jis yra bendras padaras žmogaus dvasios ir motinos žemės. Žemė duoda medžiagos ir gyvybinių jėgų, žmogaus dvasia ir valia formuoja medžiagą ir ją padaro panaudotiną žmogiškiems tikslams"[14].

Šitaip suprastas kraštovaizdis turi nepaprastos reikšmės tautinei individualybei formuoti. Būdamas pojustinio pergyvenimo visuma, jis apima visą žmogų ir tuo pačiu formuoja žmoguje tam tikrų bruožų, kurie atitinka kraštovaizdžio struktūrą ir jo ypatybes. Savo pasakomis, legendomis, dainomis, pasakojimais ir pamokymais tauta perduoda psichinį savo santykį su gyvenamąja aplinka būsimosioms kartoms ir tuo pačiu jas apsprendžia ne tik objektyvinėmis aplinkos ypatybėmis, bet ir subjektyvine, amžiais susiformavusia nuotaika. Tauta susikuria kraštovaizdį savo pergyvenimu ir sava kūryba, o paskui šitas kraštovaizdis savo ruožtu jau kuria tautinę individualybę.

Lietuviškasis kraštovaizdis taip pat yra mūsų žemės ir mūsų tautos organiškas junginys. Jeigu mūsų šalyje gyventume ne mes, bet kita kuri tauta, ir kraštovaizdis jau būtų ne tas pats: jis nebūtų lietuviškas. Lietuviškoji žemė, susijungusi su lietuviškąja dvasia, sukuria lietuviškąjį kraštovaizdį, kuris paskui daro įtakos lietuviškajai tautinei individualybei. Kokiais bruožais yra charakteringas lietuviškasis kraštovaizdis kaip objektyvinės aplinkos ir subjektyvinio pergyvenimo rezultatas?

Objektyvinė lietuviškoji žemė mūsų kraštovaizdžiui

[14] Geographische Grundlagen der Geschichte, 6 p.

duoda savo paveikslą. Šitas paveikslas neturi didelių staigmenų ir griežtai priešingų bruožų. Bet jis nėra nuobodus ir vienodas. Ritmiškas kalnelių ir slėnių bangavimas, miškų žalumas, javai, upelių ir ežerų sidabrinės juostos ir plotai neturi savyje nieko epiško ar dramatiško. *Mūsų objektyvinė gamta yra lyriška.* Lyrizmas yra pagrindinė mūsų kraštovaizdžio žymė objektyviniu jo atžvilgiu. Kur gamtoje vyksta kovos ir grumtynės tarp įvairių gamtinių jėgų, pavyzdžiui, kalnuose, kurie turi griūvančias uolas, ledynus, ugnikalnius arba kurių papėdes plauna jūra, ten žmogus gamtą pergyvena dramatiškai, ten jis pajaučia kovą ir jėgą. Mūsų gamtoje tokio dramatiškumo nėra. Mes niekur neregime sukibusių jėgų. Mūsų gamta yra švelni, be didelių kontrastų, be rungtynių, be griūčių ir atlaužų. Ji yra lyrinio charakterio. Savo švelniu žalumu ir ūkanotu melsvumu ji pusiau simboliškai pasakoja savo paslaptis lietuviškajai dvasiai. Todėl šiuo atžvilgiu *lietuviškasis kraštovaizdis yra esmingai lyrinis.*

Šitas kraštovaizdžio bruožas turi gilios įtakos lietuviškajai individualybei ta prasme, kad jis ją nuteikia lyriškai ne tik savo pergyvenimuose, bet ir savo kūryboje. Lyrizmas yra ryškus visoje mūsų liaudies ir šviesuomenės kūryboje. Lyrinės yra mūsų dainos, lyrinės yra mūsų pasakos, lyriniai yra mūsų rūpintojėliai, lyrinė yra mūsų tapyba, kurioje vyrauja lietuviškasis kraštovaizdis, lyriniai yra galop mūsų romanai ir dramos. Neregėdami dramatiškumo gamtoje, mes sunkiai galime jį paregėti ir žmoguje. Štai kodėl nei mūsų dramos, nei mūsų romanai ligi šiol nėra vaizdavę gilių žmogaus vidaus kovų ir konfliktų, nėra sprendę gilių amžinųjų problemų. Mūsų rašytojai žiūri į mūsų kraštovaizdį ir juo seka, kaip visų amžių ir visų tautų rašytojai. Ibsenas išaugo iš Norvegijos dramatiškos gamtos. Lietuvoje Ibsenas negali išaugti. Užtat Lietuvoje klesti lyrika. Kraštovaizdžio santykiavimas su estetine mūsų kūryba sudarytų vieną įdomią, nors dar visiškai netyrinėtą mūsų gyvenimo problemą.

Subjektyvinis lietuviškas kraštovaizdžio pergyvenimas taip pat yra savotiškas. Lyrinis mūsų aplinkos pobūdis mus nuteikia gamtą pergyventi emocionalinėmis savo galiomis daugiau negu intelektualinėmis ar voliuntarinėmis. *Stebėdami gamtą, mes nesusimąstome, mes nesiryžtame, bet mes jaučiame. Gamta žadina mumyse ne mintis ir ne norus, bet jausmus.* Objektyvinę lyrinio po-

būdžio aplinką mes pergyvename iracionaliai, nes emocionalinis pergyvenimas visados yra nesugaunamas protu ir nesuvaldomas valia. V. Jungferis, charakterizuodamas lietuviškąjį kraštovaizdį, taip pat pažymi šį iracionalinį bruožą: „Šalis yra persunkta iracionaline žyme, kurią jaučia kiekvienas, kas tik žiūri menininko akimis. Ji yra prieinama ne aprašymui, bet savam regėjimui ir savam pergyvenimui. Tą pačią iracionalinę žymę turi ir tauta, kuri gyvena šioje srityje ir kurios sieloje, atrodo, glūdi visos baltų rasės mįslės"[15]. Iracionalinis gamtos pergyvenimas visiškai atitinka lietuvio psichinę struktūrą, nes įsijautimas į gamtos ritmą, palinkimas į susitelkimą, į melancholiją kaip tik yra akstinai, kurie kelia lietuvio dvasioje iracionalines emocijas ir slopina intelektualinius bei voliuntarinius santykius su gamta. Mes gamtai netaikome intelektualinių idėjų ar voliuntarinių normų. Mes jos nenorime sukaustyti savo schemomis. Mums sunku įprasti gamtą tvarkyti pagal dirbtines taisykles. Mes jai leidžiame eiti savu keliu. Todėl lietuviškasis kraštovaizdis, nors ir yra sukultūrintas, bet sukultūrintas daugiau savo viduje, o ne paviršiuje. Jį sukultūrina baltuojančių bažnyčių bokštai, pakelės kryžiai, šiaudiniai stogai, keliai, stulpai ir malūnai. Bet patys apie šiuos kultūros pastatus esą gamtos sklypeliai paprastai lieka nepaliesti. Prievartą nešančios vakarietiškos rankos mūsų kraštovaizdis nėra patyręs. Todėl jis yra pirmykštis, gaivus ir originalus. Jo lyrizmas yra natūralus, nedirbtinis. Jo įtaka yra gili ir vaisinga. Objektyvinės kraštovaizdžio pusės lyrizmas, susijęs su subjektyviniu iracionaliniu pergyvenimu, sukuria lietuviškojoje individualybėje savotiškų bruožų, kurie yra skirtingi nuo kitų gyvenamosios aplinkos veiksnių sukurtų bruožų.

Vadinasi, melancholiškumas, susitelkimas savyje, pasidavimas likimui, saikingumas fantazijos ir intelekto veikime, savaimingas gamtos ritmo pajautimas, lyriškai emocionalinis iracionalus gamtos pergyvenimas yra lietuviškosios individualybės bruožai, kilę iš gyvenamosios aplinkos. Paskutinis veiksnys, kuris turi formuojančios reikšmės tautinei individualybei, yra istorinis tautos likimas, kurį mums teks panagrinėti kitą sykį.

---

[15] Hinter den Seen, hinter den Wäldern, 17 p. Königsberg, 1932.

* * *

Ligi šiol mes esame išnagrinėję du pagrindinius tautinės individualybės formavimo veiksnius: etnologinę struktūrą ir gyvenamąją aplinką. Abu jie atskleidė savotiškų bruožų mūsų lietuviškajame charakteryje. Dabar mums belieka panagrinėti paskutinį veiksnį — istorinį likimą ir pažiūrėti, kokius bruožus jis yra sukūręs lietuviškojoje tautinėje individualybėje ir kokios įtakos jis yra turėjęs mūsų tautiniam gyvenimui formuotis.

3. LIETUVIŲ TAUTOS ISTORINIS LIKIMAS

a. *Istorinio likimo prigimtis ir žymės.* Etnologinė tautos struktūra ir gyvenamoji josios aplinka yra dar gamtiniai veiksniai. Jų įtakoje formuojasi tauta kaip gamtinis vienetas. Jų sukurti tautos charakterio bruožai daugiau ar mažiau yra gamtiniai bruožai, vadinasi, atsiradę be sąmoningo tautos prisidėjimo. Iš kitos pusės, jie yra pastovūs, nes ir minėti veiksniai yra pastovūs. Jeigu tauta nesusimaišo su skirtingos etnologinės struktūros kitomis tautomis, jeigu ji nekeičia pirmykštės savo erdvės, ji tuo pačiu nekeičia gamtinių veiksnių, pasilikdama nuolatinėje jų įtakoje. Todėl ir šitų gamtinių veiksnių sukurti bruožai yra nuolatos palaikomi. Tuo būdu *gamtiniai veiksniai tautą savotišku būdu sustangina.* Tik vienos gamtos įtakoje gyvendama tauta suakmenėja, prieina tik ligi tam tikro laipsnio savo išsivystyme, kurio toliau peržengti nebepajėgia. Štai dėl ko pirmykštės gamtinės tautos (Naturvoelker) yra pasilikusios tokios pat, kokios jos buvo prieš tūkstančius metų, nes jos pasiliko tiktai gamtinių veiksnių įtakoje. Jos yra savotiškos gyvos fosilijos, kurios liudija, kiek gamta yra aprėžta ir kiek josios veikimas yra pastovus.

Kad tauta nesustingtų, kad ji nesuakmenėtų ir netaptų fosilija, reikia, kad prie gamtinių veiksnių prisidėtų dar istoriniai veiksniai, kad, be etnologinės struktūros ir gyvenamosios aplinkos, tauta dar patirtų ir istorinio likimo įtakos. Istorinis likimas yra vienintelis, kuris tautą padaro amžinai dinaminę ir išsivystančią. Gamta veda tautą tik ligi tam tikros ribos, nes josios jėgos yra aprėžtos. Istorija tautą įstato į begalinį galimybių kelią, nes ją palenkia dvasios galiai. Istorija

ištraukia tautą iš snūduriavimo gamtos prieglobstyje ir išveda ją į kūrybos sritis. Gamta parengia pamatą, istorija stato tautinės kultūros ir tautinio gyvenimo rūmus.

Šio tarpsnio pradžia paprastai yra vadinama tautos išėjimu istorijos scenon. Kažin kokių akstinų pažadintos tautos pasikelia lyg galinga banga, dažnai palieka ir sudegina savo sodybas, kaip germanai Cezario metu, susijungia į milžiniškus būrius, išsirenka vadus ir pradeda žygį į naują gyvenimą. Dažnai šitas žygis esti susietas net su geografinės vietos pakeitimu, kaip matyti iš germanų tautų istorinio atbudimo. Europoje vykęs tautų kilnojimasis buvo ne kas kita kaip germaniškųjų tautų išėjimas istorijos scenon. Jau Aleksandro Didžiojo laikais Pitėjas atrado prie Rheino gyvenančias tautas, kurias mes šiandien vadiname germanais. Bet reikėjo dar pusės su viršum tūkstančio metų, kad šitos tautos išeitų iš miškų, sutrupintų paliegusią Romą ir pradėtų naują savo gyvenimo — jau istorinio — tarpsnį. Kas jas stūmė į šį naują gyvenimą? Ne kas kita kaip dvasios atbudimas. Subrendusi tautos dvasia pasijaučia per ankštai gamtos nustatytose ribose, jas susprogdina ir išeina į laisvę, kurioje prasideda jau visiškai kitoks gyvenimas ir kitokia kūryba. Tai ir yra tautos istorijos pradžia. Tai ir yra tautos istorinio likimo pradžia. Nuo dabar tauta jau nebėra tiktai gamtinė tauta. Nuo dabar josios individualybė patiria ir kitokios įtakos. Nuo dabar josios gyvenimas vyksta dvasios ir kūrybos persvaroje. Tai, kas gamtiniame tarpsnyje buvo rengiama nesąmoningos ir būtinos evoliucijos, dabar papildoma ir pratęsiama laisvos kūrybos. Istoriniame tarpsnyje esti kuriamas mokslas, menas, visuomeninė ir politinė santvarka, tobulėja net religinės formos. Tai yra didvyrių ir legendų metas, nes kultūriniai istorijos pradžios žygiai tautai visados atrodo herojiški. Atbudusi laisvei ir kūrybai, dvasia garbina tuos, kurie šitai kūrybai paaukoja save ir savo gyvenimą.

Todėl *istorinis likimas visų pirma yra kultūriniai* tautos žygiai. Tiesa, kultūros esama visose tautose — net labiausiai pirmykštėse. Vis dėlto šitoji kultūra nėra tautos *kaip vieneto* kultūra. Ji yra daugiau atskirų asmenų ar atskirų šeimų kultūra. Todėl pirmykštės tautos neturi istorinio likimo, nes neturi bendrų kultūrinių žygių, kurie sujungtų tautą, kurie būtų visos tautos atliekami, kuriuose

dalyvautų tauta kaip bendruomenė. *Kultūrinių žygių bendrumas yra pagrindinis bruožas istoriniame likime.* Atskiras individas, net atskira šeima neturi istorijos. Istoriją turi tik bendruomenė. Todėl kai bendruomenė, kaip bendruomenė, imasi kultūrinių žygių, reiškia, kad ji įeina į istorinį gyvenimą. Iš kitos pusės, šie bendri kultūriniai žygiai sujungia bendruomenę tarp savęs, suartina josios narius ir visiems jiems įspaudžia tų pačių ypatybių. Kultūrinė kūryba taip pat daro įtakos žmogaus individualybei. Kultūrinis gyvenimas ne menkiau braunasi į žmogaus vidų negu gamtinis gyvenimas. Todėl istorinis likimas virsta dideliu tautinės individualybės formuotoju. Jeigu šitas likimas yra bendras tautinei bendruomenei, suprantama, kad jis šitą bendruomenę suformuos ta pačia kryptimi. Bendrai pergyvenami kultūriniai žygiai yra vienas iš stipriausių tautą formuojančių veiksnių tada, kai tauta peržengia gamtos užbrėžtas ribas ir išeina į istoriją. O. Baueris gražiai yra pasakęs, kad „likimo bendrumas gimdo tautas"[16].

Kita istorinio likimo žymė yra jo *vienodumas.* Apie istorinį likimą galima kalbėti tik ten, kur kultūriniai žygiai yra vienodi visai tautinei bendruomenei. Jeigu viena tautos dalis dalyvauja vienokiuose kultūriniuose žygiuose, o kita kitokiuose, suprantama, kad šių dviejų tautos dalių istorinis likimas bus skirtingas, ir šitas skirtingumas galų gale sukurs dvi atskiras tautas. Tai mes galime lengvai pastebėti emigrantų gyvenime. Nevienodas istorinis likimas kuria amerikiečių tautą iš anglosaksų emigrantų. Nevienodas istorinis likimas perskyrė aisčius į prūsus, lietuvius ir latvius. Nevienodas istorinis likimas buvo atskyręs austrus nuo vokiečių. Iš kitos pusės, kultūrinių žygių vienodumas sujungia net skirtingų tautų dalis į vieną bendruomenę ir iš jų sukuria vieną tautą. Tai aiškiai matyti šveicarų tautoje, kuri par excellence yra istorinio likimo tauta.

Trimis tad žymėmis yra charakteringas istorinis tautos likimas: savo *kultūriškumu,* savo *bendrumu* ir savo *vienodumu.* Istorinis likimas yra tautos kūryba kultūrinėje srityje. Šita kūryba vyksta bendruomenės kaip tokios dvasios jėgomis. Šita kūryba galop yra vienoda visai bendruomenei. Vadinasi, istorinis likimas yra vienodi ir bendrai pergyventi kultūriniai tautos žygiai.

---

[16] Nationalitätenfrage und Sozialdemokratie, 112 p. Wien, 1907.

Be abejo, ne visi šitie žygiai, ne visi istorinio likimo momentai turi tautai vienodos formuojančios galios. Istoriniame likime, kaip ir gamtiniuose veiksniuose, esama tam tikrų specialių įvykių, kurie turi ypatingos tautai reikšmės. Šitie įvykiai paprastai pasuka tautos gyvenimą vienokia ar kitokia linkme, sukelia tautoje tokią ar kitokią nuotaiką ir tuo pačiu formuoja tokių ar kitokių bruožų josios individualybėje. Todėl ieškant, kiek istorinis likimas yra turėjęs reikšmės konkrečiai tautai išsivystyti ir susiformuoti, yra būtina surasti svarbiausius šios tautos įvykius istoriniame josios likime ir išnagrinėti jų įtaką tautos gyvenimui ir jos individualybei.

Šituo keliu mums ir tenka eiti,kalbant apie lietuviškąjį istorinį likimą. Lietuvių tautos likimas yra savotiškai prasmingas nuo pat savo pradžios, vadinasi, nuo lietuvių pasirodymo istorijos scenoje ligi paskutinių dienų. Vis dėlto ir jame esama svarbių įvykių, kurie turėjo pagrindinės reikšmės mūsų charakteriui formuotis. Šių įvykių mes priskaitome keturis: *Krikščionybės įvedimą, santykius su slavais, valstybės praradimą ir valstybės atgavimą.* Šių įvykių analizė turės mums parodyti, ką mumyse yra suformavęs istorinis mūsų likimas.

b. *Krikščionybės įvedimas.* Religijos pakeitimas tautai yra vienas iš reikšmingiausių įvykių josios istorijoje. Beveik visos nekrikščioniškosios religijos yra *tautinės,* vadinasi, išaugusios iš tautos bendruomenės ir turinčios su ja labai gilių ryšių. Religija visados persunkia tautinę individualybę ir objektyvinį tautinį gyvenimą: tradicijas, meną, mokslą, visuomeninę santvarką, šeimą ir ugdymą. Todėl suprantama, kad šitos taip įsišaknijusios religijos pakeitimas negali likti be įtakos ir subjektyvinei tautinei individualybei, ir objektyviniam tautiniam gyvenimui. Išrauti šimtus metų kerojusią religinę pasaulėžiūrą, *sunaikinti* senus sakralinius papročius, senas šventyklas, kurios visais laikais buvo civilizacijos centrai, reiškia ne tik pakeisti išviršinį religinį tautos reiškimąsi, bet reiškia pakeisti ir tautos vidų. Religijos pakeitimas yra gilus perversmas tautos gyvenime ir tautos dvasioje. Tai yra žaizda tautinėje individualybėje, kurios užgijimas negali nepalikti tam tikrų ženklų. Be abejo, tokia operacija dažnai yra būtinai reikalinga. Dažnai po josios tauta pradeda sparčiau augti ir naujomis jėgomis kurti savą kultūrą. Vis dėlto pats faktas yra didelis sukrėtimas ir begalinės reikšmės įvykis. Juk nauja religija reikalauja naujos mąstymo, kūrimo ir veiki-

mo krypties. Ji reikalauja naujų tradicijų, naujo meno, naujo kulto, naujos moralės ir naujų dogmų. Ji savotiškai lenkia žmogų ir tautos bruožus taiko prie savų reikalavimų. Todėl religijos reikšmė tautos individualybei kaip tik ryškiausiai ir pasirodo ten, kur tauta pakeičia savo religiją.

Tokį pakeitimą esame pergyvenę ir mes. Mums religijos pakeitimas gal buvo dar reikšmingesnis tuo atžvilgiu, kad mes ją pakeitėme gana vėlai, vadinasi, kada mūsų tauta jau buvo įsistiprinusi savo istorijoje ir net pasiekusi istorinės galybės viršūnę. Todėl šito pakeitimo įtaka tautinei mūsų individualybei yra labai ryški ir labai gili. Mūsų istorikai yra ne kartą nagrinėję tas priežastis, kurios vertė mus priimti Krikščionybę, ir tą skriaudą, kuri atsirado mums per vėlai pasikrikštijus. Bet mes ligi šiol nesame nagrinėję, kokios reikšmės šitas faktas turėjo tautinei mūsų individualybei ir kokių bruožų mūsų charakteryje suformavo naujoji religija. Abipusė sąveika tarp Krikščionybės ir lietuviškumo mano buvo šiek tiek paliesta Krikščionybės įvedimo jubiliejaus proga (plg. „Židinys", 1938, 7 nr.). Šiuo tarpu tenka dar sykį prie šio klausimo grįžti ir jį spręsti tik vienu atžvilgiu, būtent: *ką Krikščionybė yra davusi tautinei mūsų individualybei.* Pasikrikštijimas yra vienas iš reikšmingiausių mūsų istorinio likimo įvykių, kuris negalėjo praeiti tylomis pro mūsų tautos dvasią.

Krikščionybė yra Dievo Karalystės ir pasaulio perkeitimo religija. Ji skelbia Dievo Karalystę visų pirma žmonių širdyse ir lenkia žmogaus dėmesį į ateisiančio gyvenimo dalykus. Jai pirmoje eilėje rūpi sukurti naują žmogų, iš kurio paskui išaugtų ir naujas objektyvinis gyvenimas. Todėl Krikščionybė visados skatina žmogų susidomėti išvidiniu savo pasauliu, atkreipti savo dvasios akis į savo vidų. Subjektyvinė kultūra Krikščionybės visados yra statoma aukščiau už objektyvinę kultūrą. Krikščionybė skelbia dėsnį, kad *kultūros siela yra sielos kultūra.* Todėl visos tautos, kurios tik priima Krikščionybę, gauna daugybę akstinų išvidinei kultūrai kurti ir išvidiniam žmogui formuoti. Krikščionybės tendencija į žmogaus vidų yra įspaudžiama ir krikščioniškos tautos gyvenimui.

Lietuvių tautoje šitoji tendencija ypatingai sustiprėjo ir pasidarė ryški dėl įvairių aplinkybių. Visų pirma ir etnologinė tautos struktūra, ir gyvenamoji aplinka mus skatina susitelkti savyje ir atsitraukti nuo objektyvinio gyvenimo pavidalų. Jau minėjome, kad matriarchatinis mūsų tautinės individualybės pradas yra kaip tik linkęs į išvidinę kul-

tūrą. Tai yra idėjų ir minčių pradas. Tai simbolių kūrėjas. Bet jis nemoka idėjų praktiškai realizuoti. Jis nemoka gyvenimo palenkti mirčiai. Jis nemoka simbolių paversti realybe. Matriarchatinis pradas veda žmogų į vidų ir jame jį palieka. Šitas pradas, kaip buvo minėta, yra gyvas mūsų tautoje. Šiuo metu jis yra net vyraująs. Todėl jo linkimas į išvidinį pasaulį labai gerai sutiko su tokiu pat Krikščionybės linkimu. Krikščionybės tendenciją į subjektyvinę kultūrą matriarchatinis pradas kaip tik sustiprino. Krikščionybės skelbimas, kad žmogus visų pirma žiūrėtų savo sielos, lietuvio ausims buvo kažkaip savas ir suprantamas. Iš kitos pusės, taip pat esame minėję, kad ir gyvenamoji aplinka klimatiniais savo veiksniais mus stumia į vidų, verčia užsidaryti savyje, verčia susitelkti ir nusikreipti nuo objektyvinio gyvenimo formų. Tai taip pat yra atrama minėtai Krikščionybės tendencijai. Vadinasi, etnologinė mūsų tautos struktūra matriarchatiniu savo pradu ir gyvenamoji mūsų tautos aplinka klimatiniu savo pradu sudarė geras sąlygas Krikščionybei realizuoti tautinėje mūsų individualybėje žmogaus nukreipimą į jo vidų. Šiuo atžvilgiu Krikščionybė nesukūrė kokio nors naujo bruožo mūsų charakteryje, bet savo įtaka ji sustiprino jau esantį mūsų palinkimą į išvidinį gyvenimą ir į išvidinę kūrybą. Krikščionybės įtakoje mes dar labiau pasinėrėme savyje, mes dar labiau pasidarėme svajotojai ir mistikai.

Kultūrinei mūsų kūrybai šitas faktas turėjo nepaprastos reikšmės. Krikščionybės įvedimas sutampa su išvidinės mūsų kultūros periodu ir su mūsų kūryba statmenine kryptimi. Ligi Krikščionybės priėmimo mes kūrėme daugiau gulsčiai, pasinešę visuomeninės kultūros linkme. Krikščionybė nukreipė mus į vidų ir atskleidė naujų kūrybinių galimybių. Bet visos šitos galimybės sukosi išvidinės dvasinės kultūros srityje. Šitaip esu charakterizavęs naujus kultūrinius laimėjimus po mūsų tautos krikšto: „Nesukūrę mitologijos nomadinio tarpsnio metu, nes nomadinė kultūra mitologijos neturi, mes vėliau ėmėme kurti pasakų, kuriose krikščioniškasis elementas jau yra labai ryškus šalia matriarchatinio elemento (raganos, žyniavimas...). Neturėdami beveik jokių religinių statulų iš stabmeldybės laikų, nes nomados žmogus savo Dievo nevaizduoja (bildlos), mes vėliau išdrožėme puikių rūpintojėlių, kenčiančių ir susimąsčiusių dievukų, kurie savo masiškumu, formų grubumu aiškiai išduoda juose glūdinčią matriarchatinę dvasią. Krikščioniškoji moterystės koncepcija rado labai

palankią dirvą matriarchatinio prado linkime į monogamiją. Krikščioniškasis idealas gerai susiderino su matriarchatiniu skaistybės branginimu. Lietuvių tautoje Krikščionybei nereikėjo kovoti su seksualiniu palaidumu, kuris žymi totemistiškai nusiteikusias tautas, kuriose moteris tiek tevertinama, kiek ji yra gražių formų. Vadinasi, po Krikšto mūsų tautos kultūra aiškiai pasuko vertikaline linkme"[17].

Šitoji išvidinė statmeninė linkmė yra žymi visose mūsų kultūros srityse. Visur mes turime idėjų, bet nesugebame jų suorganizuoti išviršiniu būdu. Išviršiniai mūsų gyvenimo pavidalai yra gana skurdūs. Kas neregi išvidinės pusės, kam yra neprieinamas išvidinis mūsų tautos turtingumas, tam mes galime atrodyti kaip labai nekultūringa tauta. Pakreipusi mus į vidų, Krikščionybė nesugebėjo surasti kokios nors atramos, kuri galėtų mus pastūmėti susidomėti ir išviršiniu gyvenimu.

Vadinasi, Krikščionybės įvedimas sustiprino jau ir taip esantį mūsų linkimą į išvidinę kūrybą ir šitą kūrybą pakreipė statmenine linkme. Šiuo atžvilgiu istorinis mūsų likimas ėjo vidaus stiprinimo kryptimi.

c. *Santykiai su slavais.* Mūsų santykiai su slavais prasidėjo nuo pat mūsų istorijos pradžios ir nesibaigė ligi šių dienų. Istorinis mūsų likimas mus pastūmėjo slavų pasaulin ne tik dėl to, kad jie yra mūsų kaimynai, bet ir dėl to, kad jie mus savotiškai traukė, kaip magnetas traukia geležį. Slaviškoji ir lietuviškoji tautinės individualybės ieškojo viena antroje to, ko joms pačioms trūksta. Be abejo, kaip jau buvo anksčiau minėta, mes su jokia slavų tauta nepergyvenome bendro ir vienodo istorinio likimo. Todėl slaviškoji ir lietuviškoji individualybės negalėjo susijungti. Galimas daiktas, kad bizantinės Krikščionybės priėmimas šitą susijungimą būtų įvykdęs, nes bent vienu atžvilgiu istorinį likimą būtų padaręs vienodą ir bendrą su rusų tauta. Romos Krikščionybės priėmimas ir šiuo atžvilgiu mus visiškai atskyrė. Politinė vienybė su lenkais apsireiškė, kaip minėta, objektyvinės kultūros užgožimu. Tuo tarpu lietuviškoji dvasia, eidama į santykius su lenkiškąja dvasia, anaiptol neieškojo objektyvinės kultūros pavidalų. Todėl apie sintezę iš lietuviškumo ir slaviškumo kalbėti negalima.

Tačiau mes visai teisėtai galime klausti, kokių bruožų mūsų santykiai su slavais paliko tautinėje mūsų individualybėje? Kokių ypatybių slavai mumyse sužadino, ką jie

---

[17] Židinys, 1938 m., 7 nr., 9 p.

mumyse išryškino, sustiprino ar naujai įžiebė?* Septynių šimtų metų nuolatinio susidūrimo tarpsnis negalėjo praeiti nepalikęs vienokių ar kitokių įspaudų. Vis dėlto ne su visais slavais mūsų santykiai buvo vienodi. Veržiamiesi į plačias rusų žemes, mes buvome vedami kitokios dvasios negu darydami uniją su lenkais. Rusiškasis mūsų istorinio likimo tarpsnis yra esmingai skirtingas nuo lenkiškojo tarpsnio. Todėl apie šiuos du tarpsnius reikia skyrium ir kalbėti.

Santykiai su rusais apima pačią pirmykštę mūsų istoriją ligi unijos su lenkais. Tiesa, su rusais mes arčiau susidūrėme ir netekę savos valstybės. Bet šiuo atveju rusai santykiavo su mumis kaip mūsų pavergėjai, todėl jų įtaka buvo visiškai kitokia. Ją mes charakterizuosime kalbėdami apie valstybės netekimą ir šio netekimo reikšmę mūsų tautinei individualybei. Šiuo tarpu liesime tik pirmykščių santykių periodą, tik tą laiką, kada mes veržėmės į rusų žemes.

Pirmykštis mūsų istorijos tarpsnis aiškiai buvo valdomas nomadinio mūsų tautybės prado. Nomadinis žmogus, kaip buvo sakyta, yra klajoklis pirminėje kultūroje ir užkariautojas aukštojoje kultūroje. Jis kuria dideles valstybes, kurios imponuoja savo plačiomis erdvėmis, savo įstatymais, savo institucijomis. Nomadinis žmogus yra valstybininkas, įstatymų leidėjas, organizatorius. Šita tad į plotį besiveržianti dvasia kaip tik ir pastūmėjo lietuvių tautą į savotiškus santykius su rusais ir su jų plačiomis žemėmis. Pirmykščiuose lietuvių santykiuose su rusais iškilo ir išsivystė linkimas ieškoti gulstinio pločio. Moteriškasis rusų tautos receptyvumas, nes rusų tauta esmingai yra matriarchatinė, plačios erdvės, nes rusai esmingai yra lygumų gyventojai, menka valstybinė sąmonė ir organizacija, nes rusai esmingai valstybės tvarkyti nemoka, patraukė nomadinį lietuviškąjį pradą pradėti žygius į Rusiją. Čia pasikartojo tas pat, kas vyko ir visoje kultūros istorijoje: nomadai puolė matriarchatines tautas ir jas užkariavo. Bet sykiu jie nelietė užkariautų tautų socialinės ir kultūrinės santvarkos, todėl greitai pateko matriarchatinių tautų įtakon. Tai yra dėsnis, kuris valdo visus nomadinių tautų santykius su matriarchatinėmis tautomis. Tai dėsnis, kuris valdo Romos santykius su Graikija, tai dėsnis, kuris valdė izraelitų santykius su pirmykščiais Kanaano gyventojais matriarchatininkais. Romėnai, palikdami graikams savą kultūrinį gyvenimą, netrukus pateko kultūrinėn graikų

priklausomybėn. Izraelitai, bijodami šios priklausomybės, išnaikino Kanaano gyventojus, žudydami net vaikus ir moteris, nes norėjo išlaikyti savo nomadiškumą gryną. Nomadai, kaip sakėme, užkariautus gyventojus arba naikina, arba jų neliečia, patys pasiduodami jų įtakai. Pirmuoju keliu ėjo izraelitai, antruoju romėnai. Šiuo pastaruoju ėjome ir mes savo santykiuose su rusais.

Šiandien, kada istorinis mūsų likimas yra pakrypęs į visai priešingą pusę, juokinga yra skaityti, kad Algirdo ir Kęstučio laikais Lietuvos politinis šūkis buvo: *visa Rusija turi priklausyti Lietuvai.* Šitoks šūkis galėjo gimti tiktai nomado dvasioje. Tai nebuvo nei imperialistinis, nei gyvybinis šūkis. Tai buvo nomadinės dvasios išsiveržimas, nes rusai šiai dvasiai apšireikšti sudarė labai geras sąlygas. Plačios rusų erdvės viliote viliojo nomadinę plačių žygių dvasią, ir šitose erdvėse lietuviškoji nomadinė dvasia rasdavo sau ramybės ir poilsio. Štai kodėl Lietuvos kunigaikščiai mėgdavo reziduoti Rusijos žemėse. Susidūrime su rusais nomadinis mūsų tautybės pradas stiprėjo ir reiškė savo ypatybes. Istoriniai žygiai rusų erdvėse stiprino mūsų visuomeniškumą, valstybinę sąmonę, gabumą organizuoti, leisti įstatymus ir valdyti. Rusai buvo mums dirva, kurioje brendo valstybinis visuomeninis juridinis mūsų genijus. Jeigu šiandien mes dar turime kiek šio valstybiškumo, visuomeniškumo ir juridiškumo, tai tik dėka anų pirmykščių santykių su rusais. Ne rusai davė mums šiuos dalykus: jų visų jie patys neturi. Bet rusai buvo tasai akmuo, ant kurio mes išaštrinome valstybinę, visuomeninę ir juridinę sąmonę, išaštrinome taip, kad net ilgų amžių nomadinio prado nusilpimas nebeįstengė šios sąmonės visiškai išdildyti. Nomadiniam pradui yra mažmožis, kad jis prisiima svetimą kalbą ir svetimas formas. Tai nė kiek jo nepakeičia, nes jis šita svetima kalba reiškia savas idėjas ir šitas svetimas formas pripildo savu turiniu. Todėl nors lietuviai savo santykiuose su rusais buvo prisiėmę gudų kalbą ir gudiško gyvenimo formas, bet jie savos nomadinės dvasios neišsižadėjo. Šita dvasia valdė juos pačius ir jų nukariautas rusų tautas. Ir jeigu nomadinis pradas nebūtų nusilpęs, jeigu visi kiti veiksniai nebūtų jo nustūmę į mūsų dvasinio gyvenimo gelmes, mes, galimas daiktas, šiandien nekalbėtume lietuviškai, bet užtat valdytume visą Gudiją, visą Ukrainą, turėtume Lietuvos valstybę kokių 50 milijonų žmonių. Pirmykščių santykių su rusais metu tokios perspektyvos buvo aiškiai užbrėžtos. Be abejo, Rytų Europos

žemėlapis tokiu atveju būtų visiškai kitoks. Nomadinis žmogus kuria valstybę, nepaisydamas tautos. Lietuvių tautos mes būtume netekę, suliedami ją su rusų tauta. Bet būtume turėję Lietuvos valstybę. Lietuviškasis elementas, rusiškai kalbėdamas, būtų buvęs vyraujantis ir valdantysis. Be abejo, tai yra tik galimybės. Mes visiškai nesprendžiame apie jų bet katros gerumą. Jas tik iškeliame kaip charakteringas istoriniam mūsų likimui ir mūsų santykiams su slavais. Šiaip ar taip, *mūsų santykiai su rusais mums paliko neišdildomų žymių ta prasme, kad padėjo susiformuoti mūsų polinkiui į visuomeninį gyvenimą ir į visuomeninę kultūrą.* Kai atėjusi Krikščionybė pasuko mus į vidų, tai mūsų tendencija į regimas formas ir į plačias erdves jau buvo tiek sustiprėjusi, kad galėjo atsispirti bet kokiai įtakai ir bent išlikti. Todėl ir šiandien nomadinio prado dvasia dar tebealsuoja anais pirmykščiais laimėjimais. Todėl ir šiandien mūsų visuomeninė sąmonė kreipia savo žvilgį į Vytauto laikus, kurie buvo gražiausias nomadinės mūsų dvasios pražydimas. Visuomeniniu valstybiniu juridiniu atžvilgiu mes semiame stiprybės tik iš praeities, iš to seno mūsų tautybės prado, kuris išsivystė santykių su rusais metu.

Visai kitokie yra buvę mūsų santykiai su kita slavų tauta — su *lenkais.* Intensyvūs šie santykiai prasideda kaip tik su Krikščionybės įsigalėjimu, vadinasi, su mūsų pakrypimu į vidų ir su matriarchatinio prado atsigavimu. Juo labiau matriarchatinis pradas veržėsi į gyvenimo ir tautinės mūsų dvasios paviršių, juo labiau mes užsidarėme savyje, juo labiau ėmėmės išvidinės dvasinės kūrybos, juo mūsų santykiai su lenkais darėsi glaudesni. Ir tai anaiptol nebuvo tiktai atsitiktinių istorinių ar politinių aplinkybių dalykas. Tai buvo prasmingas mūsų tautinės individualybės pasisukimas, kuris ieškojo jai reikalingo elemento. Kiek nomadinis mūsų tautinės individualybės pradas ieškojo rusų, tiek matriarchatinis mūsų pradas ieškojo lenkų. Į rusus mes veržėmės ieškodami gulstinio pločio, *į lenkus mes veržėmės ieškodami apvaisinančio prado.* Pakrypus lietuviškajai dvasiai į vidų ir pradėjus kurti dvasinę kultūrą, reikėjo akstinų šitai kūrybai, reikėjo apvaisinančios, paskatinančios jėgos. Todėl mūsų žvilgis kaip tik ir pakrypo į lenkus, kurių dvasinė kultūra buvo aukštesnė ir kurie galėjo būti tąja apvaisinančia jėga lietuviškajai kūrybinei dvasiai. Tai galėjo įvykti tuo labiau, kad lenkų tauta, kaip jau esame minėję, savo struktūra yra totemistinė, vadina-

si, joje vyriškasis gyvenimo būdas yra gana ryškus ir stiprus. Todėl ji apvaisinančių akstinų matriarchatiškai nusiteikusiai tautai galėjo duoti gana stiprių.

Deja, reikia pasakyti, kad šitas lietuviškosios individualybės ieškojimas buvo nevaisingas. Vietoje mums davę apvaisinančios ir paskatinančios jėgos, lenkai atgabeno mums savo objektyvinę kultūrą. Lietuviškoji individualybė ieškojo dinaminės gyvos jėgos, o vietoje josios gavo statinių sustingusių objektyvinio gyvenimo pavidalų. Visai kitas dalykas yra prisiimti gyvąją dvasinę jėgą ir ją apvaisinti savo dvasią, ir prisiimti objektyvines gėrybes jau sukurtas, jau atbaigtas ir jau nebegyvas. Gyvosios jėgos prisiėmimas skatina savą kultūrinę iniciatyvą ir kūrybiškumą. Objektyvinių gėrybių prisiėmimas šitą kūrybiškumą slopina ir naikina originalumą, versdamas pamėgdžioti, nes prisiimtos svetimos kultūrinės gėrybės paprastai esti paverčiamos modeliais. Tokiu būdu ir lenkiškoji įtaka, eidama į mūsų tautą objektyvinio gyvenimo pavidalais, pasidarė lietuviško kūrybiškumo slopintoja, vadinasi, priešginybė to, ko laukė iš lenkų tautos lietuviškoji matriarchatinė individualybė. Lietuviškasis matriarchatinis pradas lenkiškojo totemistinio prado buvo apviltas.

Tai turėjo didelės reikšmės visam tolimesniam mūsų tautinės individualybės formavimuisi. Visų pirma lenkiškoji įtaka pasiliko tik paviršutiniška, nes objektyvinės gėrybės, kilusios iš visai kitokios dvasios ir turinčios kitokią išvidinę struktūrą, buvo mums per daug svetimos, kad jos galėtų giliau paliesti mūsų charakterį. Todėl mūsų lenkiškumas pasidarė tik savotiška maniera, po kuria dvasia pasiliko grynai lietuviška: ir savo mąstyme, ir savo veikime, ir savo kūryboje. Iš kitos pusės, lietuviškoji individualybė, negaudama apvaisinančios jėgos, dar labiau susitelkė savyje, dar labiau pasidarė užsidariusi ir pasitikinti tiktai savimi, nes iš svetimos kultūros gėrybių ji jautė einančią ją žeminančią ir ujančią nuotaiką. Lietuviškajai individualybei nebeliko nieko kito, kaip tik atsiremti į savo vertingumą ir ugdyti savos vertės pajautimą. Lenkiškas išdidumas anaiptol nepažadino lietuviuose jausmo, kad jie yra inferiores. Priešingai, lietuviškoji dvasia dar labiau pradėjo branginti visa, kas yra lietuviška, dar labiau pradėjo pasitikėti savo jėgomis ir savo genijaus ateitimi. Tuo būdu *mūsų santykiai su lenkais buvo mums naudingi visų pirma negatyvine prasme, kaip sustiprinimas reakcijai atsiradus pasitikėjimo savimi ir savos tautos meilės.* Be abejo, jeigu

šitie santykiai būtų ėję pozityvia kryptimi, mūsų tautinė individualybė būtų galėjusi laimėti iš lenkiškosios dvasios nemaža kultūrinių paskatų, ir mūsų dvasinė kultūra būtų galėjusi žymiai sparčiau išsivystyti. Bet net ir neigiamu atveju mes iš lenkų laimėjome tiek, kad sustiprėjome savo viduje, kad atsigręžėme į savo tautą, kad išmokome kęsti ir galop laimėti. Tai buvo ypač mums naudinga tada, kai netekome savos valstybės ir kai caristinė Rusija pradėjo persekioti lietuviškąją dvasią. Santykiuodama su lenkais, šitoji dvasia jau buvo pakankamai užsigrūdinusi ir įgijusi atsparumo. Todėl pasitikėjimas savimi ir atsparumas svetimai išviršinei įtakai yra tie bruožai, kurie išsivystė ir sustiprėjo mūsų charakteryje santykių su lenkais metu.

Reikia dar pastebėti, kad lenkai yra buvę ir dirva pasireikšti mūsų nomadiniam pradui, kuris savo tautoje jau nebeturėjo galimybės išsiveržti į paviršių. Mes esame davę lenkams nemaža valstybininkų, politikų ir karo vadų. Tai vis buvo nomadinės lietuviškosios dvasios žmonės, kurie savo tautoje nerado tinkamos dirvos veikti ir todėl nuėjo pas svetimuosius. Šitas faktas neturėjo reikšmės mūsų tautinei individualybei formuotis. Bet jis yra charakteringas tuo, kad rodo, jog nomadinis pradas mūsų tautoje yra nuolatos gyvas, jog mes turime didelių visuomeninių ir valstybinių jėgų, tik neturime dirvos joms išaugti ir išvystyti savo veikimą. Santykiai su lenkais buvo mūsų išmėginimas: kiek mes esame atsparūs išviršinei kultūrinei įtakai ir kiek dar mes esame gabūs svetimus valdyti ir tvarkyti. Abiem atvejais mėginimas buvo išlaikytas.

d. *Valstybės netekimas.* Jeigu apskritai lietuvių tautos istorinis likimas yra paradoksalus, tai ypač jis yra paradoksalus valstybinėje srityje. Turėti tautai valstybę, besitraukiančią nuo Baltijos ligi Juodųjų jūrų, ir palyginti per trumpą laiką visiškai jos netekti iš tikro yra daugiau negu istorinio likimo aikštis. Tai yra įvykis, kuris mus veda į didelių pasikeitimų gelmes, pasikeitimų, įvykusių tautos dvasioje ir josios individualybėje. Čia mes nenagrinėsime lietuviškosios valstybės žlugimo priežasčių. Tai yra istorikų dalykas. Filosofiškai pagrindine priežastimi mes laikome nomadinio mūsų individualybės prado nusilpimą ir matriarchatinio atsigavimą. Esmingai nebūdamas valstybinio charakterio, matriarchatinis pradas nesugeba valstybės tvarkyti, ir todėl matriarchatinių tautų valstybė neišvengiamai turi žlugti. Taip buvo ir su lietuvių tauta. Nuo pat matriarchatinio prado išsiveržimo prasideda mūsų

valstybės silpnėjimas, kuris galop baigiasi visišku valstybinės nepriklausomybės praradimu. Bet ne pats valstybės netekimo faktas mums rūpi. Mums šiuo tarpu svarbu, kokios reikšmės šitas faktas turėjo tautinei mūsų individualybei.

Norint suprasti, ką reiškia tautai netekti savos valstybės, reikia panagrinėti, ką reiškia tautai valstybė apskritai. Kas įvyksta tautos dvasioje tada, kai ji susikuria savą valstybę? Tautos pagrindas, kaip ne kartą jau buvo sakyta, yra tautinė individualybė. Tautinė individualybė yra išvidinė jungtis, kuri riša žmones vieną su kitu ir tuo būdu sukuria savotišką vienetą, kurį mes ir vadiname tauta. Tautinė individualybė nėra koks nors specialus žmogaus pradas. Tai yra savotiška būsena ir veiksena, kuri apima visą žmogaus būtybę ir visam jo gyvenimui turi įtakos. Dėl to tauta nėra kokia nors išviršinė draugija, bet išvidinė bendruomenė. Vis dėlto šitoji bendruomenė istorijos eigoje stengiasi apsireikšti ir iš viršaus regimomis formomis. Ji stengiasi *objektyvuoti*. Linkimas į objektyvaciją yra giliausias žmogiškosios prigimties linkimas. Žmogus būtinai nori apreikšti savo vidaus pasaulį, nes tik objektyvuotas šitas pasaulis įgyja tobulumo ir esti atbaigiamas. Todėl žmogus objektyvuojasi žodžiais, mokslu, menu ir visuomeninio gyvenimo institucijomis. Tauta, kaip išvidinė žmogiškoji bendruomenė, taip pat turi tokį prigimtą linkimą objektyvuotis. Ji nori susiorganizuoti, ji nori būti regima, ji nori tvarkyti objektyvinį savo gyvenimą, nes kol tauta yra tiktai išvidinė bendruomenė, tol ji yra labai galinga atskiro žmogaus viduje, bet tol ji yra silpna išviršiniame gyvenime. Tiktai objektyvuota iš viršaus, ji imasi tvarkyti viešąjį gyvenimą. *Šitoji tautos objektyvacija kaip tik ir yra valstybė.* Valstybė taip santykiuoja su tauta, kaip to paties dalyko išviršinė ir išvidinė pusės. Tauta sudaro valstybės išvidinį turinį ir pagrindą, valstybė sudaro tautos regimą objektyvinę formą. Valstybėje tauta įsikūnija ir apsireiškia regimu objektyviniu būdu.

Todėl kai tauta susikuria savą valstybę, josios tautinė individualybė prasiveržia į objektyvinio gyvenimo sritis. Šitos individualybės žygiai esti suorganizuojami. Jie įgyja viešo pobūdžio ir viešosios galios. Viešasis žmogaus gyvenimas pasidaro persunktas tautiniu pradu. Čia esti užgrindžiamas tasai tarpas, kuris yra tada, kai tauta gyvena svetimoje valstybėje, vadinasi, kada viešojo objektyvinio gyvenimo formos neatitinka išvidinio subjektyvinio gy-

venimo formų. Čia esti papildomas tasai trūkumas, kuris esti tada, kai tauta dar neturi aiškios valstybinės lyties, vadinasi, kada josios viešasis objektyvinis gyvenimas dar nėra išsivystęs, kitaip sakant, kai išvidinis subjektyvinis gyvenimas dar nėra radęs savo konkrečios ir regimos bei organizuotos išraiškos. Trumpai sakant, *valstybės susikūrimas tautai reiškia josios individualybės išvedimą į objektyvinį gyvenimą ir suorganizavimą viešojo gyvenimo pavidalais.*

Dabar mes galėsime atsakyti ir į antrą klausimą, ką reiškia tautai netekti savo valstybės. Jeigu turėjimas savos valstybės skatina tautinę individualybę veržtis į objektyvines sritis ir apsireikšti viešojo gyvenimo pavidalais, tai savos valstybės netekimas stumia tautinę individualybę atgal į subjektyvines sritis, ardo viešojo gyvenimo tautines formas, kultūrinę tautos kūrybą, kuri visados kyla iš tautinės individualybės, verčia užsidaryti atskirų žmonių pasaulyje. Kitaip sakant, *valstybės netekimas yra tautos nuobjektyvinimas.* Tai josios pavertimas vėl tiktai išvidine bendruomene. Visa, ką tauta buvo susikūrusi objektyvinio viešojo gyvenimo srityse, kuo ji buvo apsireiškusi iš viršaus, kas ją buvo padarę regima draugija, turinčia autoriteto ir viešosios galios, dabar esti sunaikinama, suardoma. Viešasis gyvenimas pradeda tolti nuo subjektyvinio individualinio gyvenimo. Žmogaus žygiai savo viduje ir viešojo gyvenimo srityse yra apsprendžiami jau nebe to paties principo. Tuo būdu ir pats žmogus pasidaro savotišku būdu suskilęs ir nevieningas. Tai yra gili tragika, kuri kultūrinei kūrybai turi labai didelės neigiamos reikšmės.

Šią tragiką kaip tik teko pergyventi lietuvių tautai. Susikūrusi savo valstybę, ji plėtė josios ribas taip, kaip diktavo jai nomadinis plačių žygių pradas. Didžioji Lietuvos valstybė buvo ne kas kita kaip lietuviškosios nomadinės individualybės objektyvacija. Šitoje objektyvacijoje nomadinis pradas apsireiškė regimais žygiais, kaip įstatymų leidimas, visuomeninės santvarkos kūrimas, politinės sutartys, atskirų luomų santykių struktūra ir t. t. Iš Lietuvos valstybės kalbėjo lietuviškoji dvasia. Valstybei žlugus, šitoji dvasia juo toliau, juo labiau traukėsi iš viešojo gyvenimo pavidalų ir grįžo į išvidinį žmogaus pasaulį. Viešasis gyvenimas pasidarė nulietuvintas. Lietuviškas liko tiktai žmogus ir subjektyvinis jo nusiteikimas. Tai buvo didelė skriauda lietuviškos tautinės individualybės išsivystymui, nes natūralus jo kelias buvo sustabdytas ir užtvertas.

Lietuviškoji tautinė individualybė negalėjo normaliai tiestis į objektyvinį gyvenimą. Ji turėjo pasitenkinti siauromis subjektyvinio gyvenimo sritimis. Plačios viešojo objektyvinio gyvenimo sritys jai pasidarė nebeprieinamos. Iš kitos pusės, jos buvo jai nesavos, nesuprantamos ir net nekenčiamos, nes svetimųjų primestos ir jėga uždėtos. *Tarp viešojo gyvenimo lyčių ir savų subjektyvinių nusiteikimų lietuvis jautė nesuderinamą skirtumą.* Todėl viešojo objektyvinio gyvenimo pavidalų lietuvis nemėgo ir jų negerbė. Valstybės netekimas mūsų tautinėje individualybėje išvystė viešojo gyvenimo *nepagarbą* ir *netiesumą* santykiuose su šio gyvenimo institucijomis. Tai yra aiškiai jaučiama ir šiandien, kada viešasis gyvenimas yra jau savas. Ir šiandien lietuvis į valstybines viešąsias institucijas žiūri labai abejingai, nepasitikėdamas, o su jomis susidūręs nerodo tiesumo, stengdamasis išsisukti nuo viešojo gyvenimo uždedamų pareigų arba apgauti šio gyvenimo tvarkytojus. Ši neigiamybė keroja giliai lietuvio individualybėje kaip objektyvinio tautos gyvenimo sužalojimo rezultatas, padarytas valstybės netekimu. Mes nemylime *savos* valstybės, nes mes per ilgai buvome priversti nekęsti *svetimos* valstybės. Išviršinis tautos suorganizavimas svetimomis formomis taip giliai įsisiurbė mums į širdį, toks buvo nepakeliamas ir siaubingas, kad ir šiandien šiuo jausmu mes neįstengiame nusikratyti.

Šalia šios neigiamybės, valstybės netekimas pažadino dar ir antrą, apsireiškiančią kultūrinėje kūryboje. Valstybės mes netekome kaip tik tada, kai mūsų kultūrinis gyvenimas jau stipriai buvo pasukęs dvasinės kūrybos linkme. Valstybės išlaikymas šitą kūrybą būtų pasukęs į viešojo objektyvinio gyvenimo sritis, būtų ją suorganizavęs, būtų jai nurodęs tolimesnių gairių ir atidaręs platesnių perspektyvų. Valstybės netekimas kaip tik turėjo visais šiais atžvilgiais neigiamos įtakos. Tiesa, šitoji kūryba nesiliovė ir mūsų pavergimo metais. Bet ji buvo pakrikа, ji buvo dirbama be vilties persunkti viešąjį gyvenimą, ji buvo dirbama be išviršinės organizacijos, be didesnių planų, be platesnių užsimojimų. Šitoji kūryba susmulkėjo. Ji pasidarė nedrąsių bandymų ir mėginimų rinkinys. *Valstybės netekimo tarpsnis paliko mūsų tautinėje individualybėje nesugebėjimą kurti organizuotai ir planingai, turint prieš akis tolimus ir didžius uždavinius.* Štai dėl ko ir šiandien mes kuriame individualiai, dažniausiai atsiskyrę nuo kitų, kitiems nežinant; kuriame

kiekvienas pagal savo nuožiūrą, nesiderindami prie bendros mūsų tautinio gyvenimo krypties. Todėl šitoji mūsų kūryba dažnai yra svyruojanti, pakrika, smulki; joje nežymu kokios nors bendresnės tendencijos, kokio nors aiškesnio tikslo ir ryškesnės idėjos. Tai yra valstybės netekimo palaikai, kuriais mes dar negreitai nusikratysime.

Du tad konkrečius bruožus valstybės netekimas yra įspaudęs tautinėn mūsų individualybėn, deja, abu neigiamus: nepagarbą ir netiesumą viešajam gyvenimui ir nesugebėjimą organizuotai ir planingai kurti.

e. *Valstybės atgavimas.* Paradoksiniam mūsų istorijos likimui patiko leisti mums vėl atsistatyti savą valstybę, nors ir nepanašią į pirmykštę imperiją, tačiau pakankamą mažai tautai, netekusiai nomadinio prado persvaros savo gyvenime. Šitas įvykis, nors dar visai jaunas, bet yra toks reikšmingas mūsų tautos gyvenimui ir mūsų tautinei individualybei, kad negalima praeiti pro jį tylomis. Nepriklausomo gyvenimo tarpsnis yra dar labai trumpas. Bet jis yra pilnas simbolinės prasmės įvykių, kurie, atrodo, nulems tolimesnį mūsų tautos likimą ir tuo pačiu tolimesnį tautinės mūsų individualybės formavimąsi.

Apskritai tenka pasakyti, kad valstybės atgavimas pataiso visas tas neigiamybes, kurių buvo sudaręs valstybės netekimas. Atgavus savą valstybę, mes vėl suteikiame savai tautai objektyvinį pavidalą, mes vėl ją suorganizuojame; mūsų kūryba vėl pradeda eiti į viešojo objektyvinio gyvenimo sritis; mes pradedame šitą viešąjį gyvenimą su jo institucijomis gerbti ir elgtis tiesiai; mes pradedame mylėti savą valstybę; mes pradedame mokytis kurti organizuotai ir planingai, nes regime šiokių tokių perspektyvų ir uždavinių bei gairių. Be abejo, visi šie teigiami dalykai negali būti realizuojami viena diena. Šiandien mes jų matėme dar tik užuomazgas, nes mes visi dar esame per daug suaugę su minėtomis neigiamybėmis, kurios trukdo valstybinei mūsų kūrybai. Dėl to dar negalima šiandien pasakyti, kokių konkrečių bruožų tautinėje mūsų individualybėje yra palikęs valstybės atgavimas, nes nepriklausomo gyvenimo laikas dar yra labai trumpas. Jis yra sukūręs mumyse dar tik nuotaikų, sukėlęs entuziazmo ir pasiryžimo. Reikia dar daug metų, kol šitos nuotaikos, šitas entuziazmas ir pasiryžimas pavirs pastoviais nusiteikimais ir įsirėš į mūsų

tautinę individualybę kaip neišdildomi bruožai.

Valstybės atgavimas yra paskutinis didysis istorinio mūsų likimo įvykis, ir todėl jis slepia savyje mūsų tautos ateitį. Kaip išsivystys toliau tautinė mūsų individualybė, priklausys nuo to, kaip išsiskleis nepriklausomo gyvenimo tarpsnis. Du yra dalykai, kurie meta nemaža prasmingos šviesos į mūsų tautos ateities kelią, būtent *Vilniaus atgavimas ir Klaipėdos netekimas.*

Vilniaus mes neturėjome, dabar jau turime; Klaipėdą turėjome, dabar jau nebeturime. Jeigu šitie miestai būtų tik paprasti pramonės ar prekybos centrai, jeigu jie būtų tik paprasti žmonių telkiniai, jų čia nevertėtų nė minėti, nes teritorijos gabalėlio gavimas ar atidavimas tautos istorijai niekados neturi lemiančios reikšmės. Ši reikšmė lemianti pasidaro tik tada, jeigu gauta ar atiduota teritorija turi lemiančios reikšmės tautos gyvenimo struktūrai ir tautinės individualybės išsivystymo krypčiai. Klaipėda ir Vilnius kaip tik yra tokie punktai, kurie mūsų tautai galėtų turėti nepaprastos reikšmės.

Vilnius yra toksai punktas, per kurį mes žengiame į neišmatuojamus kontinento plotus. Mūsų žygis į rusų žemes anais didžiosios mūsų valstybės laikais kaip tik prasidėjo iš Vilniaus. Vilnius visą laiką yra buvęs kontinentinės mūsų istorijos centru. Todėl Vilniaus netekimas reiškė kontinentinės mūsų istorijos galą. Mūsų žygiai į plačias žemės sritis buvo uždaryti. Mūsų, kaip žemės tautos, šaknys buvo išjudintos. Todėl Vilniaus netekimą mes pergyvenome labai skaudžiai, nes mes instinktyviai jautėme, kad turime dabar keisti savo gyvenimą, kad turime kurti naują ir jau kitokį — nekontinentinį — istorijos periodą. Vilniaus netekimas mus priblokė prie jūros.

Ir tuomet mes gavome Klaipėdą. Klaipėda yra punktas, per kurį turėjo prasidėti jūrinės mūsų istorijos žygiai. Klaipėdos mes seniai buvome netekę, taip pat mažai vertinome jūrą. Todėl josios gavimas mums buvo visiškai naujas, per daug naujas dalykas. Mūsų istorijos pasisukimas į jūrą reiškė didžiulį perversmą visoje mūsų dvasioje. Mes turėjome atsipalaiduoti nuo žemės, mes turėjome išnaikinti savyje masinį pradą, turėjome suaugti su jūra ir įgyti jūrinės tautos ypatybių. Langas į galimybių pasaulį buvo atidarytas, reikėjo juo tik pasinaudoti. Bet jau sakėme, kad lietuvis bijo jūros. Jis daugiausia tik iš tolo gali į ją pasižiūrėti. Mes jos vengėme, mes

net bėgome nuo jos ir įsteigėme jūrininkų mokyklą — Kaune. Per visą laiką, kurį teko mums valdyti Klaipėdą, mes nespėjome dar nugalėti jūros baimės, nors pastaruoju metu jūros apvaldymas buvo žymiai pastūmėtas priešakin. Bet tuo metu kaip tik mes vėl Klaipėdos netekome, ir, reikia pripažinti, psichologiškai šitas faktas mūsų tautos buvo pajaustas žymiai menkiau negu Vilniaus netekimas 1920 metais.

Istorija jau taip lėmė, kad tais pačiais metais mes atgavome Vilnių. Tautos entuziazmas buvo nepaprastas. Tai reiškia, kad Vilnius, kaip kontinentinės mūsų istorijos centras ir josios simbolis, giliai gyveno lietuviškoje dvasioje, kad lietuvis dar pasiliko žemės žmogus ir kad jo kelias į jūrą dar buvo net gerai nepradėtas. Su Vilniaus atgavimu vėl prasideda mūsų kelias į kontinentą. Mūsų istorija vėl tolsta nuo jūros ir vėl virsta kontinentine istorija. Tiesa, mes dar turime apie 20 kilometrų pajūrio ir turime Šventąją. Tačiau dabar pastatyti mums uostą bus žymiai sunkiau: ekonomiškai mes sunkiai įstengsime, ir psichologiškai mes mažai domėsimės. Mums jūra vėl bus tik pasigrožėjimo ir pasigėrėjimo iš tolo objektas. Vadinasi, istorinis likimas vėl mus suka nuo jūros, vėl mus grąžina žemei, vėl mus veda į kontinentą. Be abejo, atnaujinti anuos pirmykščius žygius į plačias Gudijos ir Ukrainos lygumas mums nebepavyks. Bet mes savo dvasia pasiliksime kontinentine tauta. Mūsų dėmesys bus visados atkreiptas į Vilnių, vadinasi, į kontinentą. Šūkis „Veidu į jūrą", kuris dar taip neseniai nuskambėjo mūsų spaudoje ir visuomenėje, su Vilniaus atgavimu virsta faktiniu ir psichologiniu šūkiu „Veidu į žemę". Tai reiškia, kad ir toliau mūsų tauta nepatirs palaimingos įtakos, kuri eina iš jūros, kad jūros reiškiamas gamtos ritmas mūsų nebus pajaustas, kad ir toliau mes gamtą pergyvensime miško pavidalu, kuriame horizontas siauras, kuriame perspektyvų nematyti. Mes ir toliau daugiau pasyviai klausysimės negu aktyviai veiksime, nes didelio apdairumo, judrumo ir budrumo tautas išmoko tiktai jūra, bet ne žemė.

Taigi šie metai mūsų istorijai yra persilaužimo metai. Ligi šiol nepriklausomas mūsų tautos gyvenimas ėjo jūros linkme. Nuo dabar jis pradeda eiti žemės kryptimi. Kitaip sakant, mes grįžtame į senąją kontinentinę savo istoriją. Istorinis mūsų likimas vėl pradeda stiprinti senąsias mūsų tautinės individualybės ypatybes: prisiri-

šimą prie žemės, pasidavimą likimui, akustinį gamtos ritmo suvokimą, lyrizmą, nes priešingas ypatybes, kaip erdvinį judrumą, savo valios iškėlimą, optinį gamtos ritmo suvokimą, dramatizmą, žadina jūrinė istorija. Ligi šiol nepriklausomo gyvenimo istorija buvo pradėjusi šitas ypatybes mumyse išvystyti. Deja, laikotarpis pasirodė esąs per trumpas. Mes nespėjome gerai nė susivokti ir štai vėl jau žengiame senuoju keliu atgal į kontinentą. Kiek toli dvasiniu atžvilgiu mes atgaivinsime savyje senąją kontinentinę istoriją ir kokios reikšmės ji turės tolimesnei mūsų tautos ateičiai, šiuo tarpu dar negalima pasakyti.

4. LIETUVIŠKOSIOS INDIVIDUALYBĖS CHARAKTERISTIKA

Istorinio likimo analize mes baigiame lietuviškosios individualybės bruožų nagrinėjimą. Šitų bruožų suradome nemaža. Lietuviškoji individualybė pasirodė esanti gana turtinga ir įvairi. Dabar mums belieka šituos bruožus susisteminti ir šiek tiek apibendrinti, kad lietuviškosios individualybės charakteris pasidarytų reljefingesnis. Scheminė apžvalga leis mums labiau susiorientuoti šitų bruožų margumyne ir padės mums juos suvesti į bendresnes kategorijas:

I. Etnologinė struktūra	nomadinis pradas	plačių žygių noras atlaidumas svetimiesiems
	matriarchatinis pradas	prisirišimas prie žemės pavergiamumas jūros nemėgimas
II. Gyvenamoji aplinka	klimatas	melancholiškumas pasidavimas likimui susitelkimas savyje
	žemė	intelekto ir fantazijos sintezė gamtos ritmo pajautimas akustiškumas įspūdžiuose
	kraštovaizdis	lyrizmas *iracionalumas*

III. Istorinis likimas

Krikščionybės įvedimas	atsikreipimas į vidų statmeniškumas kūryboje
santykiai su rusais	plačių žygių dvasia visuomeniškumas
santykiai su lenkais	užsidarymas savyje pasitikėjimas savimi
valstybės netekimas	individualizmas valstybės negerbimas netiesumas valstybės atžvilgiu
valstybės atgavimas	linkimas į objektyvinį gyvenimą jūros troškimo pažadinimas linkimas į kontinentą

Taigi, kaip matome, lietuviškosios individualybės bruožų esama visos eilės. Daugelis jų yra panašūs vienas į kitą, nors ir yra kilę iš kitokių šaltinių. Ieškodami bendresnių ryšių tarp šių panašių bruožų, visų pirma pastebėsime, kad *labiausiai į akį krinta lietuviškosios individualybės gyvenimas savyje, arba josios subjektyvumas,* kurį išreiškia tokie bruožai, kaip susitelkimas savyje, atsikreipimas į vidų, statmeniškumas kūryboje, užsidarymas savyje, pasitikėjimas savimi, individualizmas. Lietuviškosios individualybės subjektyvumas yra išvystytas visų veiksnių. Bet ypač čia turėjo didelės įtakos gyvenamoji aplinka ir istorinis likimas. Taigi gyvenimas savo viduje yra pagrindinis ryškus lietuviškosios individualybės bruožas.

Toliau mes galime pastebėti kaip savotišką išvadą iš gyvenimo savyje *lietuviškosios individualybės receptyvumą,* kuris reiškiasi tokiais bruožais, kaip melancholiškumas, pasidavimas likimui, gamtos ritmo pajautimas, akustiškumas įspūdžiuose, pavergiamumas. Šitas receptyvumas yra išvystytas gyvenamosios aplinkos, bet jam pagrindą davė matriarchatinis pradas ir jį sustiprino istorinis likimas. Lietuvis dažnai yra vadinamas pasyviu. Tai yra netikslu. Jį reikia vadinti *receptyviu,* vadinasi, imliu viskam, kas ateina iš paviršiaus, bet veikliu ir kūrybišku savo viduje. Receptyvumas yra antras pagrindinis lietuviškosios individualybės bruožas. Jis turi esminio ir organinio ryšio su pirmuoju bruožu, nes kas gyvena susitelkęs savyje, tas išviršinio pasaulio atžvilgiu yra receptyvus.

Trečias charakteringas bruožas yra *plačių žygių dvasia*, kuri reiškiasi tokiais bruožais, kaip visuomeniškumas, atlaidumas svetimiesiems, sugebėjimas pereiti į viešąjį objektyvinį gyvenimą, galimumas pažadinti jūros troškimą. Plačių žygių dvasia pirmoje eilėje yra kilusi iš nomadinio prado, sustiprinta santykių su rusais ir pradėta atgaivinti atgavus mūsų valstybę. Šitas bruožas padaro, kad lietuvis nėra smulkmeniškas, kasdieniškas. Bet, iš kitos pusės, šitame bruože glūdi pavojaus, kad lietuvis gali tapti nerealiu, fantastišku, ypač tada, kai šiems platiems žygiams trūksta tinkamos aplinkos ir dirvos.

Ketvirtas bruožas yra *prisirišimas prie žemės*, kuris apsireiškia jūros nemėgimu, lengvu palenkimu į kontinentą, intelekto ir fantazijos suderinimu, lyrizmu ir iracionalumu. Šitas bruožas yra kilęs iš matriarchatinio prado ir ypač išvystytas gyvenamosios aplinkos. Jis padaro, kad lietuvis yra savotiškai poetiškas, turįs skonio, sykiu mistiškas ir religiškas.

Visus tuos anksčiau minėtus smulkius bruožus suskirstę stambiomis kategorijomis gauname, kad *lietuviškoji individualybė gyvena susitelkusi savyje, kad ji yra receptyvi santykiuose su išviršiniu pasauliu, kad ji trokšta didžių žygių ir kad ji yra prisirišusi prie žemės. Lietuviškas žmogus yra subjektyvus, receptyvus, plačiadvasis ir žemę mylįs žmogus.* Apie istorinio likimo atsitiktinai sudarytas nuotaikas, kaip valstybės negerbimas ir netiesumas santykiuose su valstybinėmis institucijomis, mes nekalbame, nes šios ydos yra tik paviršutiniškos ir su laiku išnyks, kai tik valstybinė mūsų sąmonė atsigaus. Be abejo, ir minėtos keturios pagrindinės žymės turi neigiamų pusių. Bet šitos žymės jau yra gilios. Jos jau yra suaugusios su lietuvio esme ir todėl beveik nepakeičiamos. Tautinė individualybė nėra sustingusi. Ji kinta. Bet ji kinta labai lėtai ir labai nejučiomis. Todėl galima manyti, kad tolimesnis mūsų kultūros gyvenimas kaip tik ir bus apsupęs tas šių keturių žymių: *subjektyvumo, receptyvumo, plačiadvasiškumo ir žemės meilės*, nes koks yra žmogus, tokia yra ir kultūra; kokia yra tautinė individualybė, tokia yra ir tautinė kūryba. Todėl mums dabar ir kyla uždavinys paanalizuoti, kokia galės būti mūsų kultūra kaip mūsų tautinės individualybės ženklas. Šiam reikalui skirsime tolimesnį ir jau paskutinį šios studijos tęsinį.

IV. LIETUVIŠKOSIOS KULTŪROS PAGRINDAI IR GAIRĖS

Anksčiau esame sakę, kad kultūra yra žmogaus ženklas, vadinasi, kad žmogaus išvidinis gyvenimas ir išvidinė struktūra atsispindi kultūros gyvenime ir kultūros struktūroje. Taip pat esame sakę, kad tautinė kultūra yra tautinės individualybės objektyvacija, vadinasi, kad tautos turimi bruožai ir nusiteikimai apsireiškia ir susiformuoja išviršiniais kultūros pavidalais. Šiuo metu mes jau žinome, koks yra lietuviškasis žmogus ir kokia yra lietuviškoji tautinė individualybė. Todėl galime jau nuspėti, kokia bus ir lietuviškoji kultūra. Minėtas bendras dėsnis, valdąs žmogaus, resp. tautos, santykius su kultūra, tinka ir šiuo atveju. Todėl lietuviškoji kultūra yra lietuviškojo žmogaus ženklas. Tai, kas glūdi lietuviškosios tautinės individualybės viduje, lietuviškojoje kultūroje reiškiasi apčiuopiamais ir regimais pavidalais. Lietuviškoji kultūra darosi lietuviškosios individualybės pagrindinių bruožų objektyvacija, arba išraiška.

Bet mes jau žinome, kad subjektyvumas, receptyvumas, plačių žygių dvasia ir žemės meilė yra pagrindiniai lietuviškosios individualybės bruožai. Jau esame įrodinėję, kad lietuviškas žmogus yra subjektyvus, receptyvus, plačiadvasis ir žemę mylįs žmogus. Jeigu kultūra yra žmogaus ženklas, tai lietuviškojo žmogaus bruožai turės atsispindėti jo kuriamoje lietuviškojoje kultūroje. Kitaip sakant, lietuviškoji kultūra bus subjektyvi, receptyvi, plačiažygiška ir žemiška kultūra. Šitos žymės yra būdingos lietuviškajam žmogui, jos yra būdingos ir lietuviškajai kultūrai.

Tai yra bendras teigimas. Konkrečiai mums dabar kaip tik reikia panagrinėti, ką reiškia kultūros subjekty-

vumas, receptyvumas, plačiažygiškumas ir žemiškumas. Kas įvyksta, kai kūryboje reiškiasi ir kūrybą organizuoja subjektyvus, receptyvus, plačiadvasis ir žemę mylįs žmogus? Atsakymas į šituos klausimus kaip tik ir leis mums paregėti lietuviškosios kultūros pagrindus ir atspėti josios gaires.

1. LIETUVIŠKOSIOS KULTŪROS SUBJEKTYVUMAS

a. *Vidaus pasaulio išreiškimas.* Lietuviškąjį žmogų mes esame pavadinę subjektyviu ta prasme, kad jis gyvena daugiau savyje negu išviršiniame pasaulyje, kad jis yra susitelkęs, net užsidaręs, truputį individualistas, labiau vertina gilumą negu platumą. Perkėlę šituos bruožus kultūrinėn kūrybon, galėsime pastebėti, kad lietuviškosios kultūros subjektyvumas yra ne kas kita kaip vidaus pasaulio išreiškimas. Lietuviškasis žmogus, gyvendamas savyje ir būdamas savyje turtingas, savo kūryboje nesistengia per daug atsidėti išviršiniams pavidalams kurti. Jis labiau krypsta į savo išvidinio pasaulio vaizdavimą. Jis atskleidžia savo vidų, jis įbrėžia savo sielą ir savo širdį. Kultūros filosofijoje šitoks kultūros tipas yra vadinamas išraiškos kultūra.

Kultūrinėje kūryboje žmogaus dvasia išeina iš savęs ir įeina į objektą. Kitaip sakant, ji apsireiškia pati ir suformuoja objektą tam tikra lytimi. Kultūrinis veiksmas pirmoje eilėje (prigimties, ne laiko atžvilgiu) yra dvasios apreiškimas. Kur nėra tikro dvasios apreiškimo, ten nėra nė kultūrinės kūrybos tikra prasme. Kultūra kosminės reikšmės įgyja tik tada, kai iš jos kalba gamtai pirmaujanti dvasia. Bet dvasios išreiškimas yra tik pusė kultūrinio veiksmo kelio. Dvasia, įėjusi į objektą, gyvena jame kaip tam tikra lytis. Pats dvasios išreiškimas yra galimas tik todėl, kad dvasia suteikia gamtiniam objektui bent minimumą tam tikro naujo pavidalo, kad ji suformuoja jį pagal savo išvidinę esmę. Todėl daikto apipavidalinimas yra antroji kultūrinio veiksmo kelio pusė. Ji kultūrinį veiksmą atbaigia.

Nors abi šios kultūrinio veiksmo funkcijos priklauso viena nuo antros, tačiau konkrečioje kūryboje gali būti labiau pabrėžiama tai viena, tai antra. Konkretus kultūrinis aktas gali labiau kreipti dėmesio arba į žmogaus dvasios išreiškimą, arba į daikto apipavidalinimą. Tokiu

atveju ir visa kultūrinė kūryba įgyja savotiško pobūdžio. Kultūra, kurioje vyrauja išreiškimo momentas, yra skirtinga nuo kultūros, kurioje vyrauja apipavidalinimo momentas. Pirmoji yra vadinama išraiškos kultūra, antroji — pavidalo kultūra. Be abejo, išraiškos kultūroje yra apipavidalinimo minimumas ir apipavidalinimo kultūroje — išraiškos minimumas. Šitie du tipai susidaro tiktai pagal tai, kas vyrauja — išraiška ar pavidalas — ir koks nusiteikimas lydi kuriantį žmogų — išreikšti savo vidų ar suformuoti daiktą.

Nėra jokios abejonės, kad lietuviškoji kultūra priklauso išraiškos kultūros tipui. Lietuviškasis žmogus yra taip nusiteikęs, kad išviršinės formos ir išviršiniai gražūs pavidalai jo per daug nevilioja. Jis jais pasigelbsti tik tiek, kiek reikalinga savo vidui atskleisti. Visas jo dėmesys yra sukoncentruotas į vidaus pasaulį. Todėl kai tokio nusiteikimo žmogus imasi kultūrinės kūrybos, sunku iš jo laukti, kad jis pamėgtų gražius ir tobulus pavidalus. Jis labiau grožisi išvidiniu turiniu negu išviršinėmis formomis.

Išraiškos kultūra — tai savotiška formulė, kuri gali mums išaiškinti daugybę lietuviškosios kultūros bruožų, kurie šiaip savyje pasilieka gana tamsūs ir mįslingi. Visų pirma lyrinis mūsų kūrybos, ypač meno, charakteris yra visiškai natūrali išraiškos kultūros pasėka. Mes esame lyrikai dėl to, kad mes stengiamės savo mene išreikšti patys save ir pasigrožėti šituo išvidiniu pasauliu. Todėl nenuostabu, kad lyrika ligi šiol mūsų literatūroje yra buvusi stipriausia. Lyrinis pobūdis valdo mūsų liaudies dainas. Lyrinė nuotaika žymi mūsų muzikoje. Lyrizmas yra persunkęs mūsų tapybą, kurioje vyrauja peizažas, nes mūsų kraštovaizdis, kaip minėjome, yra lyrinis. Kaip tik dėl to mes neturime epo, ir kaip tik dėl to mums sunkiai sekasi su drama. Epas, kaip išviršinio objektyvinio gyvenimo vaizdavimas, yra specifiškai pavidalo kultūros ženklas. Graikų tauta yra buvusi tobuliausia pavidalo kultūros atstovė. Ji todėl ir sukūrė tobuliausių epų („Iliada" ir „Odisėja"). Mes epo visiškai neturime (jeigu neskaitysime pasakų, priklausančių fantazijai, vadinasi, daugiau išvidiniam pasauliui), nes mes kuo mažiausiai esame pavidalo kultūros tauta. Su drama mums sunkiai sekasi dėl to, kad drama reikalauja sintezės tarp išraiškos ir pavidalo. Dramoje išvidinio pasaulio atskleidimas turi eiti sykiu ir sintetiškai derintis su išviršinių įvykių ir

daiktų apipavidalinimu ir suorganizavimu. Mes mokame išreikšti išvidinį pasaulį. Bet mes nemokame apipavidalinti išviršinių objektų. Todėl visos mūsų dramos yra nesceningos, vadinasi, pavidalo momentas jose yra silpnas. Gražios ateities gali sulaukti psichologinis romanas, kuris reikalauja labai stipraus išraiškos momento, bet kuriam žymiai mažesnio negu dramai pakanka pavidalo momento. Istorinis ar visuomeninis romanas didelių laimėjimų nesulauks, kaip jų nesulaukė ligi šiol nė poema, nes šios rūšies kūriniai priklauso jau epo žanrui.

Toks pat vaizdas žymu ir mūsų muzikoje. Kad mūsų muzikai pakrypo iš sykio į dainą, tai visai natūralu, nes daina yra išvidinio pasaulio išreiškimas. Todėl dainuotinės muzikos turbūt turime daugiausia. Charakteringas yra operų trūkumas. Opera visados turi tendencijos pavirsti muzikine drama, kaip Wagnerio kūryboje. Bet dramoje esąs pavidalo momentas sunkiai mums yra peržengiamas. Todėl mūsų operos, kaip ir dramos, nepasižymi ir ateityje turbūt nepasižymės sceningumu. Jų herojai galės puikiai dainuoti, bet jie nesugebės veikti. Su simfonijomis yra tas pat, kas ir su romanu. Jų turime žymiai daugiau negu operinės muzikos. Bet jos visos, rodos, yra psichologinio pobūdžio. Jos visos yra mažiau konstruktyvinės, o daugiau idėjinės. Kiek simfonija gali atskleisti išvidinį žmogaus pasaulį, tiek mūsų muzika gali šioje srityje sulaukti didelių laimėjimų.

Tapybą lietuvišku atžvilgiu mums charakterizuoja Čiurlionis. Tai esmingai yra išraiškos tapytojas. Jo kūryboje pavidalo yra tik minimumas, tik tiek, kiek reikalinga, kad išvidinis pasaulis būtų apreikštas. Čiurlionizmas — išvidine, ne technine prasme — yra persunkęs visą mūsų tapybą. Visi mūsų tapytojai — ir senieji, ir jaunieji — yra tapę daugiau išvidinį pasaulį negu vaizdavę objektyvinio gyvenimo pavidalus ir rūpinęsi jų tobula forma. Neryškus kompozicijų kiekis, tų pačių smulkumas ir nedraminis pobūdis rodo, kad į pavidalo tapybą mūsų kelias neina. Apskritai plastinis menas Lietuvoje niekados nėra turėjęs ir neturės renesanso, nes renesansas buvo pavidalo kultūros išsiveržimas Europos istorijoje. Mes turėjome ir galime turėti baroką, nes barokas buvo draminis tarpsnis, vadinasi, toks, kuris išvidinį gyvenimą norėjo derinti su išviršiniais pavidalais. Bet mes negalime turėti renesanso, kuris žavėjosi pavidalu ir net jį adoravo.

Čia paliečiau tik meno sritis, nes jose išraiškos ir pavidalo momentai yra labiausiai užčiuopiami. Bet jeigu analizuotume ir kitas kultūros sritis — mokslą, visuomeninį gyvenimą, dorovę,— taip pat rastume, kad, pvz., mokslas pas mus linksta daugiau į atskiras idėjas negu į sistemą, kas rodo subjektyvinį charakterį, nes tokiu atveju mokslininkas rūpinasi ne visu objektyviniu mokslo turiniu, bet tik tomis sritimis, kurios jam yra įdomios ir kurių problemas jis sprendžia. Sistema apipavidalina objektyvinę *mokslo sritį*. Atskiros *problemos* išreiškia mokslininko vidų. Visuomeniniame gyvenime mes taip pat daugiau reiškiame idėjų negu jas realizuojame institucijų pavidalu. Tai taip pat rodo, kad mums labiau rūpi išreikšti tai, kas glūdi mūsų viduje, negu stengtis gyvenimui duoti pastovų atbaigtą pavidalą. Dorovėje mes sąžinei daugiau teikiame svarbos negu dėsniui. Nuo žydiško formalizmo ir ritualizmo mes esame kuo toliausiai. Mums svarbiau yra mūsų veiksmus suderinti su mūsų išvidiniu įsitikinimu ir sąžinės balsu negu su doriniais, objektyviai formuluotais dėsniais. Mes savo dorovę išreiškiame, bet mes savo dorinių veiksmų neapipavidaliname.

Vadinasi, visos mūsų kultūros skerspjūvis gali parodyti, kad iš tikro lietuviškoji kultūra yra daugiau išraiškos negu pavidalo kultūra. Šiuo atžvilgiu lietuviškoji kultūra stovi kuo toliausiai nuo graikų kultūros. Ar tik ne čia bus priežastis, kodėl klasinis humanistinis ugdymas pas mus niekados nebuvo radęs karštų ir atkaklių gynėjų kaip kitur. Šiuo atžvilgiu mūsų kultūra tam tikra prasme yra panaši į vidurinių amžių kultūrą, kuri esmingai buvo išraiškos kultūra. Taigi nors istoriškai mes nesame viduramžių turėję, tačiau kultūriškai mes niekados nesame iš jų išėję. Kultūriškai mes gyvename viduramžišką gyvenimą, nes mes esame susitelkę savyje ir savo kūryboje šitą išvidinį pasaulį reiškiame.

b. *Kultūros idėjingumas.* Išvidinės dvasios išreiškimas yra bendras išraiškos kultūros bruožas. Bet šitas išreiškimas dar yra charakteringas specialiomis žymėmis, kurios išraiškos kultūrą skiria nuo pavidalo kultūros. Pirmoji žymė yra idėjos pirmenybė santykiuose su forma. Idėja ir kultūrinė daikto forma savo esmėje yra tas pats dalykas. Tik idėja yra dar nerealizuota forma, o forma yra jau realizuota idėja. Tačiau kultūriniame veiksme galima nevienodai pabrėžti arba idėją, kuri bus realizuota, arba

formą, kuri yra realizuota. Kas pabrėžia labiau idėją, kuri turės būti realizuota, tas rūpinasi, kad šitoji idėja būtų kuo ryškiausiai išreikšta, kad ji kuo labiausiai būtų pabrėžta, kad ji kuo giliausiai įsirėžtų į kito dvasią. Kas labiau pabrėžia idėją kaip būsimą formą, tas rūpinasi, kad šitoji idėja įgytų kuo tobuliausių lyčių, kad šitos lytys būtų kuo labiausiai atbaigtos, kuo labiausiai patrauklios. Išraiškos kultūra kaip tik ypačiai pabrėžia idėją, dar netapusią forma, ir šitą idėją stengiasi išreikšti ne tiek daikto forma, kiek pačiu daiktu, pačiu kultūriniu kūriniu kaip tokiu. Idėja čia renkasi formą tik kaip būtiną priemonę apsireikšti. Todėl formos tobulumas išraiškos kultūrai yra antros eilės dalykas. Ji nekreipia didelio į jį dėmesio, ji atleidžia įvairius nukrypimus nuo tam tikrų dėsnių, kurie pavidalo kultūroje paprastai yra neliečiami.

Šitas idėjos pabrėžimas pozityviniu atžvilgiu ir menkas formos paisymas negatyviniu atžvilgiu kaip tik yra ryškus ir lietuviškojoje kultūroje. Lietuviškoji kultūra yra idėjos, ne formos kultūra. Lietuvis, kūryboje išreikšdamas savo vidaus gyvenimą, jį išreiškia tam tikros idėjos pavidalu. Bet idėja nėra sąvoka. Sąvoka visados yra tiktai tikrovės schema. Ji būties turi mažiau negu daiktas. Ji yra proto atotraukos padaras. Tuo tarpu idėja yra tikrovės pirmavaizdis. Ji būties turi daugiau negu daiktas. Ji yra dvasios intuicijos padaras. Todėl ir išraiškos kultūra, reikšdama savo kūryboje idėjas, anaiptol nėra racionalinė kultūra. Šito racionalumo lietuviškojoje kultūroje yra kuo mažiausiai. Mūsų kūryba yra valdoma ne racionalinės sąvokos, bet intuityvinės idėjos. Savo kūryboje mes visados esame daugiau platonikai negu aristotelikai. Mes visados daugiau kalbame apie idealą negu apie tikrovę. Todėl tam tikras ilgesys, tam tikras transcendentinis bruožas lydi visus mūsų kultūros laimėjimus. Mūsų mene esąs nemažas pesimizmo kiekis kaip tik ir kyla ne iš kur kitur, kaip iš šito idealinės tikrovės pasiilgimo, iš šito nujautimo, kad reiškiama idėja yra gražesnė už tikrovę. Mūsų moksle idealistinės srovės ir idealistinė pasaulėžiūra visados yra turėjusios persvarą. Šiuo atžvilgiu mes esame sukūrę vertingesnių dalykų negu fakto ir medžiagos atstovai. Mūsų visuomeniniame gyvenime buržuazinis įsigyvenimas šioje tikrovėje niekados nebuvo apvaldęs plačių masių. Jis reiškiasi tik siauruose rateliuose, apie kuriuos lietuviškasis žmogus negali kalbėti be pasipiktinimo. Žo-

džiu sakant, mes visur pirmoje vietoje statome idėją kaip gyvąjį pirmavaizdį, pagal kurį norėtume tvarkyti išviršinį objektyvinį gyvenimą. Mes niekados nesižavime gražia forma, jeigu iš po jos nespindi idėja. Neidėjingą formą mes laikome tuščia ir nepatrauklia. Štai kodėl mūsų literatūros gyvenime neįsigalėjo tos srovės, kuriose formalinis momentas stovėjo pirmoje eilėje. Dar silpnesnio atgarsio susilaukė kai kurių bandymai išsiversti su prasmės minimumu, visą svorį perkeliant į gražų žodžių žaismą. Tokios pastangos lietuviškajai kultūros krypčiai buvo visiškai svetimos.

Negatyviniu atžvilgiu mes menkai paisome formos. Išraiškos kultūra, pirmoje eilėje kreipdama dėmesio į idėją, forminį elementą savo kūryboje perkelia į antrąją vietą. Šitas menkas formos paisymas mūsų lietuviškojoje kūryboje yra gana ryškus. Mūsų liaudies meno primityvizmas kaip tik ir yra kilęs iš šito menko formos paisymo. Mes neturime formai skonio. Todėl ja per daug nė nesirūpiname. Taip pat mūsų tam tikras stačiokiškumas santykiuose su žmonėmis yra šito menko formos skonio pasėka. Mums svarbu savo viduje jausti savo artimą ir jį šiltai pergyventi. Bet mums menkai rūpi šitą pergyvenimą apipavidalinti dailiomis ir mandagiomis reiškimosi lytimis. Todėl mes neturime turtingo ceremonialo nei viešame, nei privatiniame gyvenime. Čia mes taip pat esame primityvūs. Tas pat galima pastebėti ir aukštesnėse kultūros srityse. Literatūroje stiliaus problemai mes niekados nebuvome per daug atsidėję. Moksle idėjų išbaigimas ir jų daili sąranga mūsų niekados neviliojo. Dorovėje dorybių kultivavimas ir ypatingas jų pabrėžimas, kurį galima pastebėti romanų kraštuose, pas mus niekados nebuvo prigijęs. Visa tai yra menko formos paisymo rezultatai ir konkrečios apraiškos. Grubus, neapdailintas, bet ekspresyvus ir idėjingas rūpintojėlis yra lietuviškosios kultūros simbolis ir net apraiška. Rūpintojėlio dvasia yra persunkusi visą mūsų kūrybą. Mūsų kūryba turi daug grožio, bet maža dailumo. Ji turi daug idėjų, bet neturi tobulų ir atbaigtų lyčių.

c. *Kultūros simboliškumas.* Išraiškos kultūra, kreipdama dėmesio į idėją ir idėją suprasdama kaip daikto pirmavaizdį, savaime realybę palenkia simboliui. Jeigu išraiškos kultūros dėmesio centras yra ne forma, bet idėja, todėl ji pirmoje vietoje visai natūraliai stato visas tas priemones, kurios geriausiai šitą pabrėžiamą idėją

išreiškia. Tarp tokių priemonių pirmoje eilėje kaip tik ir stovi simbolis. Simbolis iš esmės yra idėjos reiškėjas ir jos nurodytojas. Per simbolį idėja kalba, ir per jį apreiškia ji savo žymes. Simbolis, kaip sakoma, yra persunktas idėja. Todėl išraiškos kultūra visai savaimingai krypsta į simbolizmą. Išraiškos kultūra yra daugiau simbolinė negu realinė kultūra. Žmogaus dvasiai ji kalba daugiau simboliais negu tikrovės vaizdais.

Šitas simboliškumas lietuviškojoje kultūroje yra visiškai aiškus. Pradedant liaudies menu ir baigiant aukščiausiais kūrybiniais mūsų laimėjimais, visur galime surasti ryškų simbolinį bruožą. Mūsų liaudies dainos beveik be išimties yra simbolinės. Jose realybė visados yra pridengta, tam tikru būdu sustilizuota, kad idėja ryškiau prasikištų, kad mintis ar jausmas stipriau būtų išreikštas. Todėl, pvz., mūsų liaudies dainos yra labai padorios, palyginus su kitų, labiau realinių, tautų liaudies dainomis. Simbolinis jų pobūdis neleidžia jose išsiveržti pilkai, brutaliai ir nepadoriai kasdienybei. Taip pat mūsų liaudies papročiai turi didelį simboliškumo kiekį. Mūsų dailioji literatūra, ypač poezija, aiškiai linksta į simbolinius pasisakymus ir vaizdus. Be abejo, šitas prigimtas mūsų tautos simbolizmas yra visai kas kita negu simbolistinė literatūros mokykla. Jos žymių mūsų literatūroje esama. Bet ji mūsų dailiosios kūrybos neapvaldė kaip tik dėl to, kad mes esame pamėgę natūralinius simbolius. Simbolistinė mokykla kūrė dirbtinius simbolius ir turėjo pasisekimo kaip tik ten, kur klestėjo grubiausias realizmas, nes šitas realizmas buvo įgrisęs, o natūralaus simbolizmo ten nebūta. Tuo tarpu mes esame simbolistai iš prigimties. Mūsų simboliai yra prigimti. Todėl mums nėra jokio reikalo kurti dirbtinių simbolių. Štai kodėl visos tos dirbtinės simbolinės manieros mūsų nebuvo palankiai sutiktos ir mūsų literatūroje neprigijo.

Tapyboje simboliškumas yra ne toks žymus gal dėl to, kad joje vyrauja, kaip minėjome, peizažas. Bet mūsų peizažas nėra realistinis. Jis yra savotiškai perkurtas, sustilizuotas, susimbolintas. Ir mūsų peizažų gamta ne realistinė gamta, bet gamta, kaip ją išreiškė tapytojas. Todėl išraiška yra žymu ir peizažuose. Tuo pačiu juose žymu ir tam tikras simboliškumas, nors iš viršaus ir sunkiau apčiuopiamas negu literatūroje. Bet jeigu Čiurlionis yra laikomas lietuviškosios tapybos viršūne, tai šitoji viršūnė yra aiškaus simbolinio pobūdžio.

Toks pat simbolinis bruožas eina per mūsų mokslą, per mūsų visuomeninį gyvenimą, net per mūsų dorovę. Tik šiose srityse šitas simboliškumas yra sunkiau užčiuopiamas. Bet platesnė ir išsamesnė mūsų kultūrinio gyvenimo analizė nesunkiai galėtų šitą simbolinį bruožą atskleisti.

Išraiškos kultūrą, kaip simbolio mėgėją, tyko vienas pavojus: virsti alegorine kultūra. Tarp simbolio ir alegorijos yra didelis skirtumas. Simbolis turi savyje tai, ką jis reiškia. Jis visados yra organiniuose būties santykiuose su tuo, ką jis simbolizuoja. Tuo tarpu alegorija yra grynai sutartinis dalykas. Ji reiškia aukštesnę tikrovę ne pačia savimi, bet tik dėl susitarimo, pvz., pelėda yra mokslo alegorija (ne simbolis, kaip dažnai klaidingai yra sakoma!). Alegorijai suprasti reikalinga tam tikro pasiruošimo. Todėl kai išraiškos kultūra per daug pabrėžia idėją, kai ji leidžia dvasiai per daug vyrauti santykiuose su formuojama gamta, tada simbolinis šitos kultūros pobūdis esti tiek toli pastumiamas, kad josios simboliai virsta alegorijomis, ir visa kultūra virsta alegorine kultūra. Tarp jos kūrinių ir jais reiškiamos idėjos pradeda nebebūti organinio ryšio. Šitas ryšys darosi dirbtinis, sugalvotas, suprantamas tik protu, bet nepergyvenamas jausmu. Žmogus pradeda nebejausti dvelkiančios idėjos paslapties. Be paaiškinimų jis pradeda tokios kultūros nebesuprasti. Tokiu atveju išraiškos kultūra darosi nebegyva. Ji sustingsta protinėse sąvokose, kurios pakeičia plastines idėjas.

Tokio pavojaus esama kiekvienoje išraiškos kultūroje. Tokio pavojaus esama ir lietuviškojoje kultūroje. Be abejo, kol mūsų kultūra gyveno liaudinį savo išsivystymo tarpsnį, tol šitas pavojus buvo tik gryna galimybė. Bet mūsų kultūrai perėjus į šviesuomenės rankas, šitas pavojus pradeda darytis realesnis, nes šviesuomenė gyvena daugiau protu negu pirmykščiu jausmu ir todėl linksta labiau į alegorijas negu į natūralius simbolius. Šviesuomenės kultūros apraiškose šiuo metu mes jau turime tokių alegorinių kūrinių. Tapyboje ryškiu alegorizmo atstovu yra Šimonis. Poezijoje alegorizmo reiškėjas yra Sruoga. Šimonis ir Čiurlionis yra abu idėjos reiškėjai. Bet kiek Čiurlionis idėją reiškia natūraliais simboliais, tiek Šimonis jau renkasi alegorines priemones. Štai kodėl Šimonio kūryba jau yra sustingusi, nebegyva, racionalistinė. Net formos atžvilgiu ji yra savotiškai išbaigta ir

ryški. Tuo tarpu Čiurlionis yra nebaigtas ir neaiškus, nes simbolis niekados nėra ryškių bruožų. Tas pat mutatis mutandis pasakytina ir apie Sruogą, jeigu jį lyginsime, pavyzdžiui, su Brazdžioniu. Sruoga taip pat renkasi alegorijas, nors ir ne tokiame kiekyje, kaip tapyboje Šimonis. Vis dėlto natūralinių simbolių Sruogos kūryboje pasigendame. Jų vietą užima alegorijos, kurios pirmykščiu jausmu yra nesuvokiamos. Tuo tarpu Brazdžionis eina simbolio keliu, nors kai kur alegorizmas ir jame jau pradeda prasikišti. Todėl pavojus, kaip matome, nukrypti į alegorizmą yra mūsų kūryboje gana realus. Reikia tikėtis, kad jo bus išvengta ir kad mūsų kultūra išvengs alegorizmo sausros, nes alegorizmas išraiškos kultūroje visados reiškia šitos kultūros išsigimimą.

2. LIETUVIŠKOSIOS KULTŪROS RECEPTYVUMAS

a. *Išvidinės kultūros persvara.* Lietuviškąjį žmogų pavadinome receptyviu ta prasme, kad jis yra imlus visam, kas ateina iš viršaus, bet veiklus ir kūrybiškas savo viduje. Iš tikro receptyvumas anaiptol nėra tas pat, kas ir pasyvumas. Receptyvumas yra pirmykštė, dar neišsiskaldžiusi veiksmo (actio) ir kęsmo (passio) harmonija. Abu priešingi poliai — veiksmas ir kęsmas — čia dar tebėra pirmykštėje pusiausvyroje, kuri neleidžia būtybei būti nei tikra prasme aktyviai, nei tikra prasme pasyviai. Tokia veiksmo ir kęsmo pusiausvyra kaip tik ir yra receptyvumas. Receptyvus nusiteikimas yra daugiau negu kęsmas, arba pasyvumas. Bet jis yra mažiau negu veiksmas, arba aktyvumas. Receptyvumas pirmoje eilėje yra gyvas prigimties pasirengimas priimti. Receptyvi siela nėra abejinga išviršinėms įtakoms, kaip pasyvus daiktas. Receptyvi siela šitų įtakų laukia, ji jų dažnai net ieško, ji yra pasirengusi ir atvira jas priimti. Receptyvumas, kaip gražiai yra pasakęs Eggersdorferis, yra „meilingas atsiskleidimas". Iš kitos pusės, receptyvumas yra veiklus išvidinis priimtų įtakų perkūrimas savo dvasios viduje. Kai receptyvi siela atsiskleidžia išviršinėms įtakoms, kai ji jas prisiima į save, dar nereiškia, kad šitų įtakų atžvilgiu ji elgiasi visiškai pasyviai, kad jos ją apsprendžia be pačios sielos darbo. Anaiptol! Receptyvi siela smarkiai reaguoja į išviršines įtakas, jas priima kūrybiškai, jas perkuria ir sutapdo su savu gyvenimu. Bet

visas šitas procesas vyksta daugiau sielos išvidiniame pasaulyje, tik nežymiais ir neryškiais ženklais apsireikšdamas iš viršaus. Todėl išviršiniu atžvilgiu receptyvumas dažnai atrodo kaip pasyvumas. Bet savo esmėje jis toks nėra. Receptyvumas yra didelis veiklumas ir kūrybiškumas — tik žmogaus viduje. Vadinasi, receptyvus žmogus yra imlus ir kūrybiškas savo viduje.

Kai receptyvus žmogus kuria kultūrą, nėra jokios abejonės, kad šie du pagrindiniai jo sielos struktūros bruožai pasireiškia ir išviršiniuose jo laimėjimuose. Receptyvaus žmogaus kultūra taip pat yra receptyvi. Tai tinka kiekvienam receptyviam žmogui, tai tinka ir lietuviškajam žmogui, kurį mes taip pat laikome receptyviu. Lietuviškoji kultūra, kaip receptyvaus lietuviškojo žmogaus ženklas, taip pat yra receptyvi. Ką reiškia kultūros receptyvumas? Kultūros receptyvumas reiškia tą patį, ką ir sielos receptyvumas. Vadinasi, receptyvi kultūra, kaip ir receptyvi siela, yra išvidinė ir imli. Kitaip sakant, išvidinės kultūros momentas joje turi persvarą prieš išviršinės civilizacijos momentą, o iš kitos pusės, šitoji kultūra yra atvira svetimoms įtakoms. Išvidinės kultūros persvara, civilizacijos neryškumas ir atvirumas svetimoms įtakoms yra trys charakteringos receptyvios kultūros žymės. Šitos žymės ryšku ir lietuviškojoje kultūroje.

Pirmoje eilėje mums tenka susidurti su išvidinės kultūros persvara. Receptyvus žmogus, savo kūryboje būdamas nukreiptas savo vidaus gyvenimo linkme, savaime labiau vertina ir labiau kuria tas kultūrines gėrybes, kurios yra susijusios su jo dvasiniu pradu, kurios neatsiskiria nuo jo asmens, kurios nesiobjektyvuoja visiškai nepriklausomai nuo kūrėjo. Tokią kultūrą mes vadiname išvidine kultūra. Kartais ji yra vadinama ir dvasine kultūra, nors šitas pavadinimas ne visai tikslus, nes dvasinė kultūra reiškia tikrumoje kultūrą, kuri turi savyje dvasios. Tai tinka kiekvienai kultūrai, nes kultūra esmingai yra dvasios apsireiškimas ir įsikūnijimas gamtiniuose daiktuose. Todėl geriau minėtą kultūros tipą vadinti išvidine kultūra, skiriant jį nuo išviršinės kultūros, vadinasi, nuo tokio kultūros tipo, kurio gėrybės objektyvuojamos visiškai, kurio laimėjimai atitrūksta nuo jų kūrėjo ir yra palaikomi ne tiek savo susijimu su žmogaus vidumi, kiek išviršine šių gėrybių organizacija. Lietuviškoji kultūra todėl bus labiau išvidinė negu išviršinė.

Kai mes žvelgiame į lietuviškosios kultūros išsivystymą, galime aiškiai pastebėti, kad ji krypsta į tokias sritis, kurios esmingai yra susijusios su kūrėjo vidaus pasauliu, su vadinamąja subjektyvine dvasia. Tai yra mokslo, meno ir dorovės sritys. Mokslas, menas ir dorovė negali būti grynos objektyvacijos dalykas, vadinasi, jos negali visiškai atsistoti šalia kūrėjo, pasidaryti nuo jo nepriklausomos ir atitrūkti nuo jo vidaus gyvenimo. Mokslas, menas ir dorovė visados yra gaivinami subjektyvinės dvasios. Subjektyvinė dvasia juos palaiko, įkvepia jiems gyvybės ir realumo. Šitos sritys kaip tik ir priklauso prie vadinamosios išvidinės kultūros. Lietuviškasis žmogus, užsidaręs savyje, savyje susitelkęs ir savo kūryba pakrypęs į išvidinį pasaulį, savaime sustoja prie šitų pagrindinių sričių ir jas kultivuoja labiau negu kas kitas. Lietuviškasis mokslas, lietuviškasis menas ir lietuviškoji dorovė yra tos trys sritys, kuriose randa išraišką viduje kūrybiškas lietuviškasis žmogus. Jos yra žymiai labiau išvystytos negu, pvz., technika, politinė bei visuomeninė organizacija ir ekonomika. Jų laimėjimai yra žymiai originalesni negu minėtų išviršinės kultūros sričių. Platesnė mūsų kultūros analizė ir įvairių kultūros sričių lyginimas galėtų duoti daug medžiagos šitam bendram teigimui, kuris, mums atrodo, yra visiškai aiškus. Niekas, rodos, nemano tvirtinti, kad savo technika, savo ekonomika ir savo politika mes būtume pasiviję ar pralenkę mokslą, meną ir dorovę.

Išvidinės kultūros pagrindinė žymė yra ta, kad josios objektyviniai laimėjimai niekados nenutraukia ryšių su subjektyvine dvasia. Objektyvinių gėrybių linkimas į absoliutinę objektyvaciją čia niekados visiškai neįvyksta. Šitas linkimas palaikyti objektyvines gėrybes savotiškai tik pusiau objektyvuotas lietuviškojoje kultūroje žymu labai aiškiai. Jau esame minėję, kad lietuvis turi daugiau projektų negu jų realizuoja, kad jis turi daugiau idėjų negu išviršinių pavidalų, kad jis yra turtingesnis savo viduje negu išorėje. Tai ir yra minėto noro rezultatas. Kai žmogus stengiasi neleisti projektui, idėjai ar vidaus pasauliui atitrūkti nuo savo subjektyvinės dvasios ir išeiti visoje pilnatvėje į objektyvinį gyvenimą, savaime šitie projektai, šitos idėjos, šitas pasaulis pasidaro tik pusiau regimas, tik pusiau užčiuopiamas, tik pusiau objektyvuotas. Lietuviui savotiškai gaila netekti savo vidaus turinio ir jį perkelti į objektyvinę sritį,

kurioje jis bus palenktas jau kitokiems būties ir išsivystymo dėsniams negu jo viduje. Todėl lietuvis nenoromis ir neryžtingai savo vidaus gyvenimą objektyvuoja. Visa tai padaro, kad lietuviškoji kultūra savo objektyvacijos atžvilgiu yra neryški ir necharakteringa. Savu išviršiniu pavidalu ji yra paprasta, net savotiškai primityvi. Bet kas sugeba prasiskverbti pro šitą pusiau objektyvuotą lukštą, tas paregi nepaprastų vertybių. Išvidinė lietuviškosios kultūros pusė yra žymiai turtingesnė ir originalesnė negu išviršinė pusė. Subjektyvinė dvasia joje kalba daug ryškiau negu objektyvinė. Lietuviškoji kultūra yra lyg nebaigtas kūrinys. Dėl to svetimtaučiai vertintojai ne kartą yra suklydę, lietuviškąją kultūrą laikydami neturinčia savyje nieko ypatingo. Jie nepastebėjo, kad lietuviškoji kultūra esmingai yra išvidinė kultūra ir kad jai suprasti bei pajausti reikia būti suaugusiam su subjektyvine lietuviškąja dvasia.

b. *Civilizacijos neryškumas.* Aiški išvidinės kultūros persvara lietuviškojoje kūryboje padaro, kad civilizacinis momentas joje yra neryškus. Civilizacija gali būti suprasta įvairiopa prasme. O. Spengleris civilizacija supranta paskutinį morfologinio kultūros išsivystymo tarpsnį, kurio metu kultūra įeina į savo žlugimo ir mirties periodą. Pasak Spenglerio, civilizacija yra kultūros žiemos metas, kada viskas stingsta, šąla, netenka gyvybės ir pradeda apmirti. N. Berdiajevas civilizacija supranta techninę kultūrą, kada kultūra ypatingai palinksta į išviršinius laimėjimus technikos ir ekonomikos srityse. Pasak jo, civilizacija apsireiškianti realiniu, pragmatiniu, techniniu ir kolektyviniu bruožais. Pas mus paprastai civilizacija yra suprantama prof. St. Šalkauskio prasme. Jis civilizacija vadina „kultūros objektyvaciją išviršinėmis visuomeninio gyvenimo lytimis" („Kultūros filosofijos metmens", 10 psl. Kaunas, 1926). Kitaip sakant, kai kultūros laimėjimai objektyvuojami išviršiniu regimu būdu ir kai jie suorganizuojami visuomeniniu pavidalu, tuomet jie virsta civilizacija. Todėl kultūra ir civilizacija, pagal prof. Šalkauskį, nesudaro dviejų skirtingų tarpsnių laiko atžvilgiu, kaip pas Spenglerį, arba dviejų skirtingų nusiteikimų žmogaus atžvilgiu, kaip pas Berdiajevą, bet tiktai dvi to paties dalyko puses. Kai sakome „kultūra", turime galvoje daugiau išvidinę žmogiškosios kūrybos pusę. Kai sakome „civilizacija", turime galvoje daugiau išviršinę organizuotą tos pačios kūrybos pusę. Ta pati

žmogiškoji kūryba apsireiškia ir kultūra, ir civilizacija.

Šita pastarąja prasme imant civilizaciją, bus aišku, kad lietuviškoje kultūroje civilizacinis momentas yra labai neryškus. Civilizacija reikalauja dviejų dalykų: išviršinės objektyvacijos ir visuomeninės organizacijos. Abiejų šitų dalykų lietuviškoji kūryba turi tik patį minimumą, tik tiek, kad ji galėtų būti ir išsivystyti. Apie išviršinės objektyvacijos neryškumą jau esame kalbėję. Šitas momentas iš tikro yra menkas, nes lietuviui, kaip buvo sakyta, gaila leisti idėjai visiškai objektyvuotis. Lietuvis laiko idėją uždaręs savyje. Jis yra nekalbus ne tik žodžiuose, bet ir kūryboje. Tas pat reikia pasakyti ir apie visuomeninę kultūrinių gėrybių organizaciją. Ji taip pat yra *netobula, neforminga ir neryški.* Jeigu mes ir sukuriame objektyvinių gėrybių, tai mes jas dažniausiai paliekame objektyviniame gyvenime palaidas. Mes jų nesuorganizuojame į tam tikras sistemas, į tam tikras institucijas, į tam tikrus pavidalus. Todėl visuomeninis civilizacijos momentas darosi menkas.

Tai yra gera ir sykiu bloga lietuviškosios kūrybos žymė. Gera ji yra tuo atžvilgiu, kad mums niekados negresia pavojus išviršinį kūrybos momentą pastatyti pirmoje vietoje ir nuslysti tiktai į išviršinius pavidalus, paniekinant ir susilpninant išvidinę dvasią. Kitaip sakant, mums negresia pavojus, kad mūsų kūryboje civilizacijos momentas paimtų viršų ir nuslėgtų kultūros momentą. Nors šitie du momentai normaliai turėtų būti pusiausvyroje, tačiau pasitaiko laikų ir tautų, kur labiau vyrauja arba vienas, arba antras. Paskutiniaisiais amžiais Europos istorijoje yra pastebėta civilizacijos persvara prieš kultūrą, ir dėl to net pradėta kalbėti apie Europos grįžimą barbarybėn, nes civilizacijos persvara veda į išvidinio gyvenimo sunykimą ir tuo pačiu į žmogaus subarbarėjimą. Mums šitas pavojus yra nerealus, nes mūsų pati tautinė individualybė, būdama receptyvi, neleidžia pasislinkti bent kiek labiau į išviršinius kultūros pavidalus. Todėl mes galime likti barbarais iš viršaus, vadinasi, mes galime neišmokti ir nesugebėti ryškiai objektyvuoti savo idėjas, palikdami savo kūrinius lyg ir nebaigtus. Bet mes negalime virsti barbarais savo viduje, vadinasi, turėti tobulų išviršinių kūrinių, bet neturėti gyvos išvidinės dvasios. Tai yra gera lietuviškosios kūrybinės dvasios žymė, nes ji apsaugo mūsų kultūrą nuo išsigimimo į eksteriorizmą.

Tačiau, iš kitos pusės, ši žymė turi ir neigiamų bruožų. Civilizacija yra ne tik išviršinis kūrybos momentas, bet ir šitos kūrybos atbaigimas. Kultūrinė kūryba savaime linksta nuo išvidinio nusiteikimo per veiksmą pereiti į regimus išviršinius pavidalus ir į šitų pavidalų organizaciją. Kiekvienas žmogaus nusiteikimas stengiasi apsireikšti ženklu. Kiekviena mintis stengiasi įsikūnyti žodyje ir susikristalizuoti sistemoje. Tai yra kiekvienos būtybės išvidinė tendencija, nes savo objektyvacijoje būtybė pasiekia savo atbaigimą. Kol išvidinė idėja neturi ryškių objektyvinių pavidalų, kol šitie pavidalai yra pakriki, tol ir pati idėja yra neatbaigta. Todėl civilizacija yra reikalinga ne tik kultūros regimam apsireiškimui, bet ir josios atbaigimui. Išvidinė kultūros pusė, palikta viena sau, niekados nėra atbaigta ir tobula kultūra, nors ji ir gali turėti savyje labai vertingų laimėjimų. Todėl ir lietuviškoji kūryba, savotiškai nepaisydama civilizacijos momento ir šitą momentą neryškiai išreikšdama, tuo pačiu negali pasiekti savo atbaigimo. Štai kodėl mes ir sakome, kad lietuviškoji kultūra yra lyg ir nebaigtas kūrinys. Jis iš tikro yra nebaigtas, nes nėra pasiekęs trečiojo kultūrinės kūrybos tarpsnio: objektyvacijos regimais pavidalais ir šitų pavidalų organizacijos. Dėl šito savo neatbaigimo lietuviškoji kultūra neturi ryškių kontūrų, ryškių bruožų. Ji yra savotiškai nesugaunama, net nesuvokiama, didele dalimi iracionalinė kaip ir pats lietuviškasis žmogus. Tai atveria jai begalinių perspektyvų, bet sykiu tai padaro ją neaiškią ir neryškią. Civilizacijos momento neryškumas ir kultūrą padaro neryškią, nors ir turtingą savo viduje.

c. *Atvirumas svetimai įtakai.* Šalia išvidinio kūrybiškumo, receptyvus žmogus yra imlus išviršinėms įtakoms. Kultūriniu atžvilgiu šitas imlumas apsireiškia kultūros atvirumu svetimiems pradams ir svetimoms kultūroms. Lietuviškoje kultūroje šitas imlumas yra sustiprinamas dar ir tuo, kad lietuviškoji kultūra yra neatbaigta, kad ji neturi aiškiai užbrėžtų kontūrų, kad ji yra palikta neuždaryta. Todėl svetimos įtakos lengvai randa kelią į mūsų kūrybinę dvasią. Žvelgdami į mūsų kultūros išsivystymą, galime pastebėti, kad beveik visais šito išsivystymo periodais mūsų kultūra turėjo nemažos svetimų kultūrų įtakos. Visais laikais mes savoje kultūrinėje kūryboje turėjome svetimų priemaišų, kurios buvo atėjusios arba su svetimais žmonėmis, arba su svetima dvasia,

arba su svetima politika. Tai taip pat yra ir gera, ir bloga mūsų kultūros ypatybė.

Gera yra tai, kad šitos svetimos įtakos ne kartą duoda apvaisinančių akstinų kultūrinei kūrybai. Mūsų lietuviškoji kultūra tokių apvaisinančių įtakų ne kartą yra patyrusi ir iš rusų, ir iš lenkų, ir iš vokiečių. Mūsų mokslas, mūsų literatūra, mūsų tapyba, net mūsų visuomeninis gyvenimas turi savyje svetimos įtakos, kuri jau yra sutapdyta su lietuviškąja dvasia ir kuri mums pravertė daugiau kaip akstinas negu kaip medžiaga. Tačiau bloga yra tai, kad mūsų imlumas ir mūsų atvirumas neapsiriboja tiktai subjektyvine svetima dvasia, kuri visados eina kaip žadinamasis akstinas. Mes mielai įsileidžiame į savo kultūrą ir svetimas objektyvines gėrybes, kurios jau yra atbaigtos ir kurios visados pasilieka svetimas kūnas lietuviškajame gyvenime. Tokių objektyvinių gėrybių seniau mes turėjome labai daug ir dar ligi šiol neįstengiame jomis nusikratyti, juo labiau kad bent kiek glaudesni santykiai su mūsų kaimynais tuojau tokių gėrybių mums atgabena. Tuo tarpu mes didelio pasipriešinimo ir atsparumo joms neparodome. Štai kodėl mes ilgus laikus esame kentėję tokių svetimų objektyvinių kultūros gėrybių priespaudą. Tokiu atveju lietuviškoji kultūra pradeda nebeišsivystyti kaip reikia. Pradeda būti spaudžiama, pradeda skursti ir liegti. Kultūrinis imlumas yra geras daiktas subjektyviniu atžvilgiu, bet blogas objektyviniu atžvilgiu.

3. LIETUVIŠKOSIOS KULTŪROS PLAČIAŽYGIŠKUMAS

a. *Didybės pasiilgimas.* Lietuviškasis žmogus, sakėme, yra plačiadvasis žmogus ta prasme, kad jis trokšta plačių ir didžių žygių, kad jis nepasitenkina kasdienine buitimi ir šiokiadieninio gyvenimo smulkmenomis. Kai šitas plačių žygių noras reiškiasi kultūroje, joje visų pirma atsiranda savotiškas didybės troškimas.

Lietuvio sieloje linkimas į begalybę visados yra gyvas ir aktualus. Kai seniau šitas linkimas buvo galimas patenkinti visuomeninės politinės kultūros formomis, tuomet lietuviškoji kūryba reiškėsi valstybės ir įstatymų kūrimu. Kai vėliau šitos visuomeninės formos sunyko, didybės troškimas perėjo daugiau į išvidinę kultūrą ir reiškėsi noru paregėti mūsų tautą dalyvaujant sykiu su kitomis

žmogiškosios kūrybos pasauliniame forume. Mūsų kultūrinė kūryba šiandien dar nėra tokia, kad ji aktualiai jau būtų išsprendusi amžinąsias mokslo, meno, dorinio ar socialinio gyvenimo problemas ir šituo sprendimu būtų įnešusi didelių laimėjimų į visuotinį pasaulio kultūros lobyną. Mūsų laimėjimai daugeliu atvejų yra labai originalūs ir vertingi. Bet jie daugiau ar mažiau dar tebėra lokaliniai. Jie dar nėra pralaužę mūsų tautos erdvės. Todėl charakteringa, kad mūsų kultūrininkai stengiasi kiek galėdami šitą erdvę pralaužti ir išeiti į pasaulinę viešumą. Šitas noras glūdi kiekvienoje tautoje. Bet kitose tautose jis yra daugiau instinktyvus. Kitose tautose jis daugiau reiškiasi privačiu būdu, beveik savaime. Tuo tarpu mes apie jį kalbame viešai. Mes formuluojame dėsnius ir principus, kaip mums greičiausiai pasidaryti didžia kultūros tauta. Mes reikalaujame iš jaunųjų kartų, kad jos būtų tinkamai pasiruošusios dalyvauti tarptautinių problemų sprendime, kad jos aktyviai šitame sprendime dalyvautų, kad mūsų kultūra būtų pripažinta esanti pasaulinės vertės ir reikšmės. Pas mus labai reta yra žmonių, kurie pasitenkina lokaliniais laimėjimais, kurie pastebi, kad didžiųjų klausimų sprendimą reikia palikti didžioms tautoms, kad mažai mūsų tautai pakanka pasisavinti tai, ką yra pasakiusios ir sukūrusios didžiosios. Tokie pasisakymai mus tiesiog erzina, ir tokius žmones mes vadiname, Hello pasakymu, kurmio akiračio žmonėmis. Kurmio akiračio kultūrinėje kūryboje mes nepakenčiame. Mes visados svajojame apie erelio akiratį.

Tiesa, šitas didybės noras yra daugiau didybės ilgesys negu jos realizavimas. Aktualiai mes, minėjau, neturime dar tokių laimėjimų, kurie būtų nepakeičiamos pasaulinės vertės ir reikšmės, arba bent tokių laimėjimų yra labai nedaug. Bet užtat mes jų ilgimės ir apie juos svajojame. Kai šitas ilgesys pereina į kultūrinę kūrybą, jis pradeda reikštis savotišku mūsų kultūrinių laimėjimų drąsumu. Drąsos bruožas eina per visą mūsų kūrybą. Vienur jis yra silpnesnis, kitur stipresnis, bet visur jis yra žymus. Lietuvis kūrėjas kuria drąsiai. Nesvarbu, kad dažnai jam nepasiseka. Nesvarbu, kad dažnai šita drąsa virsta arogancija. Svarbu yra tai, kad drąsa žymi nepasitenkinimą paprastumu, kasdieniškumu, smulkmeniškumu. Drąsa reiškia, kad lietuviškoji kūryba yra pasiryžusi išeiti pasaulinėn viešumon ir rungtyniauti su kitų tautų laimėjimais.

Didybės ilgesys naikina kultūros buržuaziškumą, arba miesčioniškumą. Buržuazinė kultūra visados yra daugiau pragmatinė utilitaristinė kultūra, stipriai įsigyvenusi tokioje tikrovėje, šita tikrove pasitenkinanti ir neieškanti plačių horizontų. Toksai buržuazinis bruožas lietuviškajai kultūrai yra svetimas. Didybės ilgesys neleidžia mūsų kūrybai sustoti prie to, kas yra tiktai apčiuopiama ir paliečiama. Dėl to miesčioniškumo mūsų kultūroje esama kuo mažiausiai. Miesčioniškumas yra tik siaurų ratelių ir atskirų kūrėjų nusiteikimas, greitai demaskuojamas ir pasmerkiamas. Visa mūsų kultūros kryptis yra idealistinė.

b. *Fantastiškumo pavojus.* Didybės troškimas ir noras šitą didybę realizuoti kultūrinėje kūryboje yra lydimas pavojaus nuklysti į fantastiškumą. Šitas pavojus yra juo realesnis, juo didybei realizuoti dirva yra sunkesnė. Tuomet kūrėjas labai lengvai realinę tikrovę pakeičia fantastine tikrove ir joje pradeda savo didybės troškimą realizuoti. Tuomet jis kuria didingus planus, didingus projektus, kurie negali būti realizuojami, nes neturi ryšio su realine tikrove. Tai nėra gyvos ir lakios fantazijos padaras. Tai yra tiktai didybės ilgesio išsiveržimas ne tokia kryptimi, kokia jis turėtų išsiveržti.

Nereikia nė minėti, kad mūsų tautos didybės ilgesys yra smarkiai slegiamas realios mūsų būties. Tauta, kuri seniau turėjo milžinišką valstybę ir tuo pačiu didelį svorį tarptautiniame gyvenime, dabar yra suspausta ankštoje teritorijoje, neturinti nei erdvės, nei jėgos. Suprantama, tokia tauta turi labai kęsti savo viduje, jeigu ji jaučia, kad didybės noras joje nėra nusilpęs, kad jis yra gyvas ir kviečia ją neužsidaryti kasdieniškume. Reali tikrovė mums neduoda reikalingos dirvos didybės ilgesiui patenkinti. Todėl mes savaime esame lenkiami į nerealios, vadinasi, fantastinės tikrovės sritį, kurioje mūsų kūrybos drąsa ir didybė gali reikštis nevaržomai. Tuo būdu mes kaip tik ir atsiduriame fantastiškume.

Šitas fantastiškumas mūsų kūryboje yra gana žymus. Jau keletą kartų esu minėjęs, kad mes kuriame daug projektų, bet labai mažą dalį jų realizuojame ne tik dėl to, kad nemėgstame savo idėjų objektyvuoti, bet didele dalimi ir dėl to, kad šitie projektai yra fantastiški. Dažnai jie yra per tobuli, kad mūsojoje tikrovėje būtų galima juos pritaikyti, nes tobulumas taip pat yra savotiškas fantastiškumas, kadangi reali tikrovė niekados nėra

tobula. Tokių fantastinių projektų mes turime nemaža ir moksle, ir mene, ir visuomeniniame gyvenime. Kiekviena didinga mintis mus žavi, ir mes ją tuojau apvelkame tam tikru projektu. Bet dažnai pasirodo, kad šitas projektas yra padiktuotas ne realaus patyrimo, bet gražios, didingos svajonės. Charakteringas dalykas, kad mes per daug nesigraužiame, jeigu mūsų projektai pasilieka tiktai projektais. Mes už juos daug nekovojame. Vietoje kovos mes kuriame naujus projektus. Tai rodo, kad mes patys jaučiame savų kūrinių fantastinį pobūdį ir todėl per daug nesispiriame, kad jie būtų realizuoti. Žmogus, kuris mano, kad jo sumanymas yra kilęs iš tikrovės reikalavimų, primygtinai rūpinasi, kad jis būtų įvykdytas. Tuo tarpu žmogus, kuris jaučia, kad jo mintis yra svajonė, neverčia kitų būtinai ją realizuoti. Lietuvis kaip tik eina šiuo antruoju keliu. Jis projektus ir planus kuria, jis jų ilgisi, bet jis neliūdi, jeigu jo sumanymai pasilieka tik popieriuje ar jo galvoje.

Tačiau reikia pastebėti, kad lietuvis linksta tikrovę tvarkyti pagal fantastinius reikalavimus. Dažnai, kaip minėjome, jo fantastiniai projektai yra nerealizuojami. Bet pats šių projektų kūrėjas juos realizuotų, jeigu tik galėtų. Mūsų lietuviškoji visuomenė didingų projektų trokšta ir jų net reikalauja. Ji net smarkiai pyksta, kad jų turi per maža, o kai kuriose srityse ir visai neturi. Šitas troškimas rodo, kad lietuviškoji visuomenė simpatizuoja ne tiems, kurie yra realistai, kurie yra nedrąsūs ir atsargūs, bet tiems, kurie drįsta imtis didelių žygių, kurie kuria drąsiai ir net fantastiškai. Todėl jeigu kartais pasisektų gyvenimą paimti kaip tik šiems drąsiems kūrėjams, visuomenės simpatija būtų jų pusėje. Tuomet mūsų kūryboje galima būtų padaryti radikaliausių reformų ir bandymų, kurie būtų sutikti su dideliu pasitenkinimu, nors ateityje galėtų būti ir labai nelaimingi. Lietuvis per daug savo veikimo rezultatų neskaičiuoja. Jam svarbiau yra pats veikimas, drąsus ir didingas veikimas. Šiuo metu visuomenė tokio didingo ir drąsaus veikimo yra ištroškusi labiau negu kada nors pirmiau. Šitas troškimas turėtų būti sykiu ir paskatinimas, ir įspėjimas.

Vadinasi, lietuviškosios kultūros plačiadvasiškumas reiškiasi daugiau išvidinėmis tendencijomis, išvidiniu ilgesiu negu konkrečiais laimėjimais. Tai yra daugiau kuriančios dvasios negu pačios kūrybos žymė. Mūsų

kelias į konkretų ir realų didingumą kultūroje dar yra neatidarytas. Bet mes turime didelio noro ir pasiryžimo jį atidaryti. Jeigu jis bus atvertas, nereikia abejoti, kad mūsų kultūriniai laimėjimai nustebins pasaulį. Idealistinės krypties kultūrų visados laukia graži ateitis.

4. LIETUVIŠKOSIOS KULTŪROS ŽEMIŠKUMAS

a. *Kaimo kultūra.* Lietuviškas žmogus, sakėme, myli žemę, jis yra su ja suaugęs ir prie jos prisirišęs. Dėl to jis nemėgsta jūros, dėl to jis iracionalus ir lyriškas. Visos šitos ypatybės reiškiasi ir kultūrinėje lietuviškojo žmogaus kūryboje. Jo kūryba taip pat yra susijusi su žeme. Lietuviškoji kultūra yra žemiška. Ką reiškia šitas kultūros žemiškumas?

Visų pirma jis reiškia, kad lietuviškoji kultūra yra kaimo kultūra. Kaimiškumas kultūroje yra ne tik išviršinė žymė, bet ir gili išvidinė nuotaika. Kaimas yra ne tik išviršinio gyvenimo forma, bet ir savotiškas dvasinis tipas, kuriame visas gyvenimas darosi kitoks ligi pat savo gelmių negu mieste. Miestas ir kaimas atstovauja ne tik du materialinio, bet sykiu ir dvasinio gyvenimo tipus. Todėl galima kalbėti apie kaimo ir miesto kultūrą, net apie kaimo ir miesto religiją. Lietuviškoji kultūra kaip tik priklauso kaimo kultūros tipui. Kuo yra charakteringa šitoji kaimo kultūra?

Pirmoje eilėje kaimo kultūra ir visas kaimo gyvenimas pasižymi visumos charakteriu (ganzheitlich). Kaimo kultūroje nėra specializacijos principo. Ten kiekvienas žmogus dirba visus darbus ir kuria visose kultūros srityse. Specialistai amatininkų pavidalu kaimo kultūroje nėra reikšmingas veiksnys. Lietuviškoji kultūra ilgus amžius telkėsi kaime, tai kaip tik ir turi šį visumos bruožą. Mes savo kultūroje ligi paskutinių dienų nepastebime aiškaus specializacijos principo vyravimo. Mums specializacija yra savotiškai svetimas dalykas. Mes kuriame visumoje ir dažnai dalyvaujame labai įvairiose kultūros srityse. Tai nėra, kaip kai kas linksta aiškinti, tiktai sąlygų padiktuotas reikalavimas, atsiradęs, pavyzdžiui, dėl žmonių trūkumo. Šitos sąlygos turi reikšmės. Bet jos lietuvio neverčia. Jos jį tik paskatina. Lietuvis su džiaugsmu imasi kūrybos įvairiose kultūros srityse, nes jaučia palinkimą į visumą. Todėl savo gyvenime mes galime sutikti labai didelį skaičių „devynių amatų vorų".

Jie nėra kokie išsišokėliai, bet mūsų lietuviškosios kaiminės kultūros atstovai ir josios reiškėjai. Galimas daiktas, kad ateityje šitas kaimo kultūros bruožas mūsų kūryboje mažės. Tačiau galima drąsiai teigti, kad jis visiškai neišnyks. Mes niekados savo kultūros neišskaldysime į atskiras viena su kita nesusisiekiančias sritis. Mes neišauginsime nesusikalbančių specialistų. Jeigu tokių ir atsirastų (jų yra ir dabar), tai jie bus nelietuviškos dvasios padarai. Jie bus mums atėję iš svetur. Lietuvis negali užsidaryti tik vienoje srityje, nes jis yra savo prigimtimi kaimo žmogus, kuris savo ūky aprėpia viską.

Visumos bruožas mūsų kūryboje padaro, kad mūsų kultūra yra gana savotiška. Ji yra sintetinė kultūra. Bet šitas josios sintetiškumas yra išvidinis, pirmykštis, sintetinio visumos žmogaus sintetiškumas. Tai nėra suderinimas ir sujungimas kokių nors jau išsiskaldžiusių, savyje išsivysčiusių elementų. Tai yra neleidimas šitiems elementams išsiskaldyti. Lietuvis kuria taip, kad jo kūrybos rezultatai nėra pažymėti kokios nors specialios, visiškai atbaigtos srities ženklu. Jie yra sunkiai priskiriami tai ar kitai specialiai sričiai. Jie visados turi tokių bruožų, kurie juos padaro priklausančius daugybei sričių. Tiksliau sakant, jie priklauso kultūrai, kuri dar nėra patyrusi specializacijos įtakos. Vadinasi, lietuviškoji kultūra yra pirmykštės vienybės kultūra. Štai dėl ko mūsų kultūroje tokios didelės reikšmės turi religija, nes religija yra kaimo žmogaus ir sykiu visumos žmogaus jungiamasis principas.

b. *Namų kultūra.* Kaimo gyvenimo centras yra namai. Miesto gyvenimas vyksta šalia namų: aikštėse, gatvėse, biuruose, įstaigose, kavinėse, užeigos klubuose ir t.t. Tuo tarpu kaimo gyvenimas vyksta namuose. Laukuose žmonės negyvena. Laukuose jie tiktai dirba. Visas gyvenimo pulsas, visi gyvenimo įvykiai, visos šventės, visi reikalai kaime yra atliekami namuose. Namai kaime reprezentuoja koncentruotą sintetinį žmogaus gyvenimo ir kultūros buvimą. Kaiminis gyvenimas yra tikrumoje naminis gyvenimas. Namų židinys kaime yra toji vieta, kuri traukia į save visus šeimos narius, kuri juos jungia ir gaivina. Todėl kaimo kultūra yra sykiu ir namų kultūra. Iš namų kaip tik ir kyla kaimo kultūros sintetiškumas, nes namai kaip tik yra neišsiskaldžiusio, neišsispecializavusio gyvenimo tipas. Kaimo gyvenimas yra namų gyvenimo ir namų kultūros projekcija.

Todėl lietuviškoji kultūra, būdama kaimo kultūra, giliausia savo esme yra ir namų kultūra. Tai reiškia, kad ji savyje slepia visus namų gyvenimo ir namų dvasios bruožus. Tuo tarpu namai visų pirma, kaip minėjome, yra neišsiskaldžiusio gyvenimo tipas, kuris apsireiškia minėta mūsų kultūros pirmykšte vienybe. Toliau, namai yra toks gyvenimo tipas, kuriame kūryba kuo mažiausiai objektyvuojasi šalia žmogaus. Namų gyvenimas esmingai yra išvidinis gyvenimas. Todėl lietuviškosios kultūros išvidinis bruožas, apie kurį buvo kalbėta, kaip tik turi savo šaknis naminiame savo pobūdyje. Galop namų kultūra yra moteriška kultūra, nes moters dvasia visados yra namų gaivintoja ir palaikytoja. Todėl ir lietuviškojoje kultūroje moteriškumo esama nemaža. Tai nereiškia, kad moteris lietuviškojoje kultūroje ypatingai aktyviai dalyvautų išviršiniu veikimu. Tai tik reiškia, kad moteriškoji dvasia, kuri gaivina ir palaiko namų gyvenimą, sykiu gaivina ir palaiko lietuviškosios kultūros kūrybą. Ji savo bruožais persunkia šios kultūros laimėjimus. Ji juos lenkia išvidine, daugiau subjektyvine kryptimi, ji taip pat padaro, kad lietuviškoji kultūra yra visumos ir vidaus kultūra.

Naminis lietuviškosios kultūros pobūdis yra gana charakteringas visam kultūriniam mūsų gyvenimui. Jeigu prieš namus pastatysime pasaulį ir kalbėsime apie pasaulio kultūros tipą, aiškiai galėsime pastebėti, kad lietuviškoji kultūra šitam tipui nepriklauso. Pasaulio kultūra, kuri reiškiasi daugiau specializacija, objektyviniais pavidalais ir visuomeninėmis formomis, lietuviškajai dvasiai yra svetima. Namų tad charakteryje mūsų kultūra pasiekia giliausios savo charakteristikos. Lietuviškoji kultūra yra kaiminė namų kultūra. Ir šitame pasakyme glūdi visi tie bruožai, apie kuriuos mes esame kalbėję anksčiau.

PABAIGA

Lietuviškosios individualybės ir lietuviškosios kultūros analizę baigėme. Įvairių sričių nagrinėjimai parodė, kad lietuviškoji individualybė yra subjektyvi, receptyvi, plačiadvasė ir prie žemės prisirišusi. Todėl lietuviškoji kultūra yra išraiškos kultūra, vidaus kultūra, didybės kultūra ir kaiminė namų kultūra. Šitos žymės padaro mūsų kultūrą labai savotišką, labai skirtingą nuo mūsų kaimynų kultūros. Tiesa, mes esame atviri svetimoms įtakoms, bet šitas atvirumas yra tik vienas bruožas, kuris turi ir neigiamų pusių. Kaimynų kultūros negali išnaikinti mūsų kultūros savotiškumo ir originalumo.

Baigiant reikia grįžti prie paties pradinio klausimo, iš kurio mes išėjome, būtent prie lietuviškosios kultūros sintezės problemos. Darydami pastabų prie prof. St. Šalkauskio kultūrinės sintezės koncepcijos, esame sakę, kad sintetinis linkimas mūsų kultūroje yra žymus. Dabar galime pastebėti, kad šitas pasakymas pasiteisino, kad iš tikro lietuviškoji kultūra, iš vienos pusės, būdama kaiminė namų kultūra, yra sintetinė pirmykštės vienybės prasme, o iš kitos pusės, lietuviškoji kultūra, būdama išraiškos ir vidaus kultūra, siekia sintezės tarp idėjos ir pavidalo, tarp subjektyvinės ir objektyvinės dvasios. Pirmu atveju lietuviškosios kultūros sintezė jai yra tarsi įgimtas dalykas, kilęs iš pačios josios esmės. Antru atveju sintezė lietuviškajai kultūrai yra tolimas siekimas, nes ji, kaip minėjome, labiau linksta į išraišką negu į formą, į subjektyvinę pusę labiau negu į objektyvinę. Suderinti šiuos pradus — idėją ir formą, kultūrinį momentą su civilizaciniu momentu — kaip tik ir būtų pagrin-

diniai mūsų lietuviškosios kultūros uždaviniai. Todėl pasisakydami už sintezę, mes pasisakome už ją kita prasme negu prof. St. Šalkauskis. Mums lietuviškosios sintezės problema yra mūsų kultūros prigimties ir mūsų kultūros tikslo problema. Mes sinteze pasiturime. Bet šitoji sintezė yra įvairių kultūros sričių nediferencijuota vienybė. Mes sintezės siekiame. Bet šitoji sintezė yra suvedimas pusiausvyron išraiškos ir pavidalo, kultūros ir civilizacijos momentų konkrečioje mūsų kultūroje. Tik tokios sintezės pasiekę, mes atbaigsime savą kultūrą, kuri, kaip minėjome, dabar yra neužbaigtas kūrinys. Ar šitoji sintezė galės būti realizuojama visu tobulumu, galima abejoti, nes mes niekados savo individualybėje negalėsime tobulai suderinti linkimo į išvidinį ir į išviršinį gyvenimą. Mes visados labiau liksime subjektyvūs ir receptyvūs. Mes visados labiau mėgsime žemę negu jūrą. Todėl ir mūsų kultūra visados bus labiau išraiškos negu pavidalo, labiau kultūrinė negu civilizacinė. Tačiau mūsų uždavinys yra neleisti išsigimti mūsų minėtiems polinkiams į vienašališkumą. Mūsų uždavinys yra pataisyti mūsų minėtų polinkių blogąsias puses. Tuo būdu mes išvengtume to, kas negeistina mūsų kūryboje, ir galėtume tikru keliu realizuoti mūsų didybės ilgesį ir troškimą. Lietuviškasis žodis išaugs iš lietuviškosios dvasios.

Taip pat turiu pastebėti, kad šitoji lietuviškosios kultūros analizė yra tik labai bendra, daugeliu atvejų nekonkreti ir per mažai medžiaginga. Tai yra tik pirmieji apmatai, be ataudų. Šiuo tarpu autorius tik išreiškė pačią koncepciją, negalėdamas josios dar gerai įrodyti konkrečiais duomenimis. Todėl netikslumų ir klaidų, be jokios abejonės, čia yra pasitaikę nemaža. Daugelį jų jaučia pats autorius. Daugelį gal nurodys tie, kurie yra susidomėję lietuviškojo gyvenimo problemos sprendimu. Ateityje visus šiuos netikslumus ir paklaidas bus galima pataisyti. Tačiau autorius mano, kad bent jo kelias yra tikras. Jis yra ėjęs per lietuviškosios individualybės analizę prie josios charakteristikos, o nuo šiosios prie lietuviškosios kultūros analizės ir bendrų bruožų bei gairių pažymėjimo. Šitas kelias, atrodo, yra tinkamas, kad tautinė individualybė ir tautinė kultūra būtų ištirta. Be abejo, kas šiame kelyje patirta, gali būti ginčijama, nes tie patys dalykai įvairiems tyrinėtojams gali įvairiai atrodyti. Tauta yra gyvas pradas, todėl ją suimti į bet kokius rėmus yra nepaprastai sunku. Tautos charakteristika visa-

dos yra josios suscheminimas, vadinasi, savotiškas nužudymas. O nužudyta tautinė individualybė jau nėra panaši į gyvą individualybę. Štai kodėl tautinės individualybės charakteristikos visados sukelia abejonių. Bet šitoks suscheminimas yra neišvengiamas dalykas mokslo srityje. Mokslas be schemų išsiversti negali, vis tiek ar jis tyrinėja tautą, ar žmogų. Tai yra jo nelaimė, bet sykiu ir galia, nes nesuscheminta gyvybė žmogaus racionaliniam pažinimui yra neprieinama.

Šitomis pastabomis baigiame kultūros sintezės ir lietuviškosios kultūros studiją, dar sykį pabrėždami, kad jaučiame visas šios studijos silpnybes, nes ji buvo parašyta tik kaip bendros koncepcijos išdėstymas, be pakankamos konkretinės medžiagos ir net paskubomis. Jeigu ji sukeltų susidomėjimo tuose, kurie sielojasi mūsų kultūra, autorius būtų visiškai atlygintas.

LEIDĖJŲ ŽODIS

Užaugo ne viena karta, pažįstanti filosofiją tik iš marksizmo-leninizmo skaitinių, kurie mokė negyvų dogmų, neige gyvo, ne tikro filosofavimo dvasią, kompromitavo pačią filosofiją. Per penkiasdešimt metų susidarė gili duobė lietuvių dvasiniame gyvenime, į kurią šiandien ėmė garmėti įvairaus pobūdžio lektūra. Tarp jos pasitaiko ir vienas kitas žymiausių Lietuvos filosofų — Vydūno, Romano Bytauto, Stasio Šalkauskio, Antano Maceinos, Juozo Girniaus — darbų fragmentas. Atėjo metas nuosekliau ir išsamiau susipažinti su jų kūryba. „Minties" leidykla jau pradėjo jų raštų leidybą. Išėjo Vydūno raštų tritomio pirmasis tomas, S. Šalkauskio raštų pirmasis tomas, rengiami J. Girniaus raštai.

Pradedame leisti ir paties produktyviausio Lietuvos filosofo A. Maceinos raštus. Tikimasi paskelbti visus atskirais leidiniais išėjusius A. Maceinos veikalus, taip pat ir svarbesnius jo straipsnius. Tai turėtų sudaryti ne mažiau kaip dvylika stambių tomų. Į kiekvieną tomą bus stengiamasi sudėti artimos tematikos darbus.

Pirmajame A. Maceinos „Raštų" tome, šalia 1936 m. atskiru leidiniu išėjusio „Kultūros filosofijos įvado", spausdinamos dar ikikarinėje periodikoje paskelbtos dvi stambios studijos — „Pirminės kultūros pagrindai„ (Logos.— 1936.— Nr. 1.— P. 1—48; Nr. 2.— P. 8—154; 1938.— Nr. 1.— P. 87—141.) bei „Kultūros sintezė ir lietuviškoji kultūra" (Židinys.— 1939.— Nr. 4.— P. 433—436; Nr. 5/6.— P. 436—460; Nr. 7.— P. 625—644; Nr. 10.— P. 360—374; Nr. 11.— P. 496—514; Nr. 12.— P. 691—711).

Kodėl A. Maceinos „Raštų" leidybą pradedame nuo jo kultūros filosofijos? Todėl, kad kultūros filosofija yra viena iškiliausių A. Maceinos kūrybos pradiniame etape. Tuo tarpu pirmąją jo knygą „Tautinis auklėjimas" (1934 m.) tikslingiau bus spausdinti pedagogikai skirtame tome.

Rengiant A. Maceinos „Raštus" spaudai, buvo pataisytas tik vienas kitas rašybos mažmožis, suvienodinta tikrinių vardų originalo rašyba; visai nebuvo liečiama leksika. Bibliografinės nuorodos išnašose paliktos tokios, kokias jas pateikė pats autorius.

A. MACEINOS „RAŠTŲ" STRUKTŪROS PROJEKTAS

I tomas: KULTŪROS FILOSOFIJA („Kultūros filosofijos įvadas", 1936 m.; „Pirminės kultūros pagrindai", 1936 m.; „Kultūros sintezė ir lietuviškoji kultūra", 1939 m.)

II tomas: SOCIALINĖ FILOSOFIJA („Socialinis teisingumas", 1938 m.; „Buržuazijos žlugimas", 1940 m.; „Prometėjizmo problema", 1938 m.)

III tomas: Trilogija „COR INQUIETUM" („Didysis inkvizitorius", 1946 m.; „Niekšybės paslaptis", 1964 m.; „Jobo drama", 1950 m.)

IV tomas: TEOLOGINĖS-FILOSOFINĖS STUDIJOS („Saulės giesmė", 1954 m.; „Didžioji padėjėja", 1958 m.; „Dievo avinėlis", 1966 m.)

V tomas: RELIGIJA DABARTIES PASAULYJE („Bažnyčia ir pasaulis", 1970 m.; „Didieji dabarties klausimai", 1971 m.; „Krikščionis pasaulyje", 1974 m.; „Išlaisvinimo teologija", 1986 m.)

VI tomas: BENDRIEJI FILOSOFIJOS KLAUSIMAI („Filosofijos kilmė ir prasmė", 1978 m.; „Filosofijos keliu", 1979 m.; „Asmuo ir istorija", 1981 m.)

VII tomas: RELIGIJOS FILOSOFIJA („Religijos filosofija", 1976 m.; „Dievas ir laisvė", 1985 m.; „Ora et labora", 1987 m.; „Religijos ir tautos dialektika", 1987 m.)

VIII tomas: PEDAGOGIKOS FILOSOFIJA („Tautinis auklėjimas"; 1934 m.; „Pedagogikos istorija", 1940 m.)

IX tomas: STUDIJOS IR STRAIPSNIAI

X tomas: STUDIJOS IR STRAIPSNIAI

XI tomas: RECENZIJOS. LAIŠKAI. POEZIJA

XII tomas: DARBAI, PARAŠYTI VOKIEČIŲ KALBA („Sovietinė etika ir krikščionybė", 1969 m.; paskaitos bei kita rankraštinė medžiaga)

LOTYNIŠKŲ IR KITŲ KALBŲ ŽODŽIŲ BEI POSAKIŲ ŽODYNĖLIS

actio (lot.) — veiksmas, veikimas
actus purus — grynas veiksmas
ad extra — išorėje, šalia
ad intra — viduje
animal rationale — protingas gyvūnas

conditio sine qua non — būtina sąlyga
„Confessiones" — „Išpažinimai"
creatio nova — kūrimas iš naujo

„De Civitate Dei" — „Apie Dievo valstybę"
Deus de Deo — Dievas iš Dievo
Deus in nobis — Dievas mumyse
Deus supra nos — Dievas aukščiau už mus
„De Trinitate" — „Apie Trejybę"

ens et bonum convertuntur — būtis ir gėris glaudžiai susiję
ex opere operato — *pažodžiui:* iš atlikto darbo; teologijos terminas, nurodantis, kad sakramentas galioja nepriklausomai nuo jį teikiančio kunigo dorinių savybių
ex parte post — iš dalies po to
ex professo — išmanant dalyką
extirpatio clitoridis — klitorio pašalinimas

„Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" — „Padarykime žmogų kaip mūsų paveikslą, į mus panašų"
forum — aikštė; sen. Romoje — svarbiausioji miesto aikštė, politinio ir visuomeninio gyvenimo centras

hic et nunc — čia ir dabar
homo homini lupus — žmogus žmogui vilkas
homo humanista — žmogiškas žmogus
homo naturalista — gamtinis žmogus

homo oeconomicus — ūkiškas žmogus
homo sexualis — lytinis žmogus
homo theista — tikintis žmogus

illabitur tetrum chaos — įsiveržia baisus chaosas
in actu — iš tikrųjų, faktiškai
inclinatio ad esse — paslinkimas į būtį
inferiores — žemesni, prastesni
in possibilitate — kaip galimybė
in potentia — kaip galimybė
in pura potentia — kaip gryna galimybė
in se — savyje; pats savaime

labia minora — mažosios lūpos

Magna Mater — Didžioji Motina
mediatrix omnium gratiarum — visų malonių tarpininkė
minor mundus — mažesnis pasaulis
modus imaginis — paveikslo įkūnijimas
modus vestigii — pėdsakų įkūnijimas
motor movens — judinančioji priežastis
motus, in quo materia appetit formam — judesys, kuriuo materija siekia įgyti pavidalą
mutatis mutandis — su tam tikrais pakeitimais, pakeitus keistinus dalykus

opus magnum — didysis veikalas
opposita iuxta se posita clarescunt — priešybės, būdamos greta viena kitos, tampa aiškios

per analogiam — pagal analogiją, analogijos būdu
plenitudo temporum — laikų pilnybė, aplinkybių visuma
primus in intentione — pirmas, svarbiausias sumanyme

ratio — protas

subicite terram et dominamini — užkariaukite žemę ir valdykite
sub specie aeternitatis — amžinybės požiūriu
sui compos — sąmoningas, turintis sąmonę

terminus ad quem — riba „į kur"
terminus ad quo — riba „iš kur"

ethos (gr.) — būdas; paprotys
pathos — aistra; kentėjimas; būsena; savybė
physis — gamta
psychē — siela
zōon politikon — visuomeninis gyvūnas

„Altersklassen und Männerbunde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesselschaft" (vok.) — „Amžiaus klasės ir vyrų sąjungos. Pagrindinių visuomenės formų apibūdinimas"

„Am Anfang war die Tat" — „Pirmiausia veiksmas buvo"

Bruch mit der Natur — ryšių nutraukimas su gamta

„Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur" — „Motinos teisė. Senovės pasaulio ginekokratijos tyrinėjimas remiantis jos religine ir teisine prigimtimi"

„Der Mythus von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt" — „Rytų ir Vakarų mitas. Senovės pasaulio metafizika"

„Der Sinn der Geschichte" — „Istorijos prasmė"

„Der Sinn des Schaffens" — „Kūrybos prasmė"

„Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft" — „Šeimos ir ūkio formos"

„Die geistigen Grundlagen des 19 Jahrhunderts" — „XIX amžiaus dvasiniai pagrindai"

„Die menschliche Gesellschaft" — Žmonių bendruomenė"

eine universalhistorische Angelegenheit — visuotinės istorijos dalykas

„Einführung in die Völkerpsychologie" — „Tautų psichologijos įvadas"

Erntevölker — žemdirbių tautos

„Erkenntnisgeist und Muttergeist. Eine Soziosophie der Geschlechter" — „Pažinimo dvasia ir motinos dvasia. Lyčių sociosofija"

Gemeinschaft — bendruomenė

Gesellschaft — visuomenė

„Grundriss einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie" — „Kūrybos filosofijos kaip kultūros filosofijos pagrindai"

„Handbuch der Philosophie" — „Filosofijos žinynas"

„Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" — „Idėjos žmonijos istorijos filosofijai"

Kraft der Ruhe — ramybės jėga

Kulturlehre — kultūros teorija

landschaftlich-intuitiv — peizažiškas intuityvus

„Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit" — „Mikrokosmosas. Gamtos ir žmonijos istorijos idėjos"

Naturvölker — pirmykštės tautos

Personenkultur — asmenybės kultūra

Sachkultur — daikto kultūra
Seinsphilosophie — būties filosofija
„Sturm und Drang" — „Audra ir veržimasis"

„Untergang des Abendlandes" — „Vakarų saulėlydis"

Werklehre — darbo teorija
wertphilosophische Pädagogik — vertybių filosofija pagrįsta pedagogika
Wildbeutertum — laukinė drevininkystė

en bloc (pranc.) — apskritai, kartu, visiškai
faux pas — klaidingas žingsnis, klaida
laisser passer — leisti eiti, leisti veikti
par excellence — tikrąja žodžio prasme
„Revenons à la nature" — „Grįžkime į gamtą"
„Sur les confins de deux mondes" — „Ties dviejų pasaulių riba"

„Il principe" (it.) — „Valdovas"
scienza nuova — naujas mokslas

VARDŲ RODYKLĖ

Adeodatas 173
Adomas 329, 338
Aischilas 78
Alantas V. 396, 398
Albertas Didysis 322
Aleksandras Didysis 480
Algirdas 487
Alsberg P. 402
Ankermann B. 274—276
Arimanas 361
Aristotelis 53, 68, 94, 113, 121, 136, 190, 286, 321
Augustinas 10, 172, 188, 190
Averojus 31

Bacher de Lepouge 143
Bachofen J. 264, 231, 331—335, 351, 369—370
Balys J. 472
Barth P. 143
Bastian A. 225
Bauer O. 481
Beethoven L. 429
Behn S. 125, 143
Berdiajevas N. 6, 12, 28, 53, 55—61, 66, 88, 116—118, 141, 165, 170—172, 174, 177, 190, 194—195, 211, 263, 312—313, 326—327, 373, 376, 512
Bergmann E. 332, 372
Beumler A. 26, 332
Boecijus 190
Boehme J. 376
Bourgeois J. 228
Braun O. 82, 87—88, 202, 204, 207, 210, 212
Brazdžionis B. 509
Brunhes J. 464
Burckhardt J. 200, 268, 406

Canova A. 177
Carlyle Th. 148—149
Cezaris 143, 480
Chamberlain H. S. 143—144
Clauss L. F. 379, 444
Cohn J. 40—42, 84, 127

Čaikovskis P. 429
Čiurlionis M. K. 418, 503, 507—509

Dambrauskas-Jakštas A. 188—189, 418, 425
Darvin Ch. 198
Demetra 332
Demokritas 321—323
Dempf A. 44
Dilthey W. 37—40
Dostojevskis F. 8—9, 12, 16, 150
Dovydaitis P. 220, 226

Eberz O. 320
Ecker E. 127
Eggersdorfer 509
Eickstedt 463
Eisler R. 200
Eppich E. 121
Eucken R. 48, 130, 207, 210

Fidijas 52
Fisher-Colbrie A. 64
Foerster F. W. 208
Frazer J. G. 291
Freyer H. 82—83
Frobenius L. 44, 46—49

Galahadas 331
Galaunė P. 454
Gassendi P. 322
Gemelli A. 392
Giese F. 84
Girnius K. 7, 16, 18
Gobineau A. 142—143
Gobis J. 396
Goethe J. W. 65, 150, 377
Grabmann M. 27
Graebner F. 225, 248, 273—274
Gregory Th. St. 363
Grosse E. 277, 336
Gudaitis A. 466
Guzinde M. 198

Haeckel E. 185
Hambruch P. 48
Hartmann N. 82
Hassinger H. 463—464, 476
Hegel G. 26—27, 30, 81
Heidegger M. 8, 17
Hell 52, 403, 516
Hellpach W. 464—465, 469, 471
Heraklidas Pontietis 331
Heraklitas 103
Herder J. 30—35, 37, 60, 150, 199, 260—261, 465
Herodotas 331, 464
Hilckmann A. 396, 398—401, 405, 409, 412
Hipokratas 463
Hirschberg W. 375
Homeras 31, 212
Hönigswald R. 125
Howitt A. W. 242
Huntington E. 465

Ibsenas H. 477

Jasmantas A. (A. Maceina) 9
Jaspers K. 11, 17
Jėzus Kristus 9, 12, 163—164, 296, 306, 322
Jobas 9—12, 19
Joël K. 114, 133—134
Johannsen H. 84
Jokūbas 330, 338, 351
Jonas 61, 158—159, 161—162
Julijus II 376
Jungfer V. 478

Kant I. 51, 429
Karsavinas L. 54
Kern F. 225, 278, 292, 311—312, 336, 347, 450—451
Kerschensteiner 134
Kęstutis 487
Klages L. 146, 332
Koneczny F. 398—399, 401, 405
Koppers W. 198, 230, 233, 255, 278—279, 282, 294, 315, 323, 336, 343—346, 378, 449—450, 453
Krieck E. 146
Ktesijas 245
Kutrzeba St. 418

Labanas 330, 338, 351
Leibniz G. W. 104
Levinas E. 16
Lija 330, 351
Linné K. 185
Litt T. 127
Lotze H. 34, 84

Maceina A. 5—19
Macchiavelli N. 142—143
Maeterlinck M. 193
Mairón A. 237, 269
Marija 9, 332, 392
Maritain J. 42—43, 66, 81
Marx K. 140—141
Massaryk T. G. 411
Menghin O. 221—224, 226—227, 229, 244—249, 267—268, 278, 283, 294, 339, 444, 446—448
Mickevičius A. 455
Michels Th. 306
Mykolas Angelas 376

Missenard A. 464
Moock W. 294, 320, 339, 351, 354, 357, 362—363, 365, 382, 384, 388—399, 392, 402—403, 405, 437, 451, 453, 459—461
Morgan L. H. 334
Mozart W. A. 52
Morė 202
Müller A. 150

Natorp P. 125
Navickas J. L. 9
Nietzsche F. 51, 84, 143, 145
Niewenhuis A. W. 220
Nikolajus Damaskietis 331

Oppenheimer F. 451
Ormuzdas 361
Ovidijus 146

Padtberg A. 246
Pakštas K. 466—468
Pankritius M. 375, 452, 457
Paracelsas 322
Parmenidas 103
Paulius 146, 188, 194, 211
Perkūnas 452
Pitėjas 480
Platonas 14, 125, 150, 190, 322, 388—390
Pranciškus Asyžietis 9
Preuss K. Th. 221

Rafaelis 184
Rachelė 330, 351
Rahner K. 14, 31
Ratzel F. 441, 464, 469—470
Reclus E. 464, 467
Reuterskiöld F. 292
Rickert H. 39—40, 208
Rilke R. M. 7—8
Rousseau J. J. 30, 34—37, 42, 44, 205—209, 268

Sauer W. 84, 121, 199, 211—212, 412
Schebesta P. 230, 244—446
Scheler M. 185, 191, 234
Schelling F. W. 263
Schlegel F. 150
Schmidt W. 198, 225—226, 231, 235, 241, 244, 248, 255, 268, 274—275, 277, 279, 282, 286—289, 292—293, 311, 323, 335—338, 349—351, 353, 355, 359—360, 371—372, 446, 464
Schopenhauer A. 184, 208
Schröder L. 455
Schroeter M. 26, 332
Schubart W. 411, 413, 432
Schuler A. 332
Schurtz H. 286, 360
Siewert P. J. 269
Simmel G. 209, 296, 381, 406
Simon P. 407
Solovjovas V. 9, 12, 30, 48, 61—62, 223, 260—261, 418, 426, 429
Spann O. 113, 118, 121, 151—152, 212, 255, 444
Spengler O. 44—52, 66—67, 83, 221—222, 332, 372, 512
Spinoza B. 31
Spranger E. 37, 102, 127, 132, 136—137, 210, 256
Sruoga B. 509
Steinbüchel Th. 26
Straub 384

Šalkauskis S. 6, 22—24, 62—80, 86, 97, 122—127, 396—400, 412, 418—434, 437—440, 451, 459, 512, 522—523
Šimonis K. 508—509

Teilhard de Chardin P. 12
Thurnwald R. 263, 335—337, 349, 356, 360, 443
Tiutčevas F. 376
Tomas Akvinietis 27, 43, 53, 286, 322
Tukididas 464

Vatauneiva 240
Vico G. 44—46
Vydūnas 418
Vytautas Didysis 5, 451, 458, 488

Wagner R. 144, 503
Walk L. 352
Walter Th. A. 296, 366, 372
Willmann O. 33
Windelband W. 28, 39, 90
Wirth A. 143
Wolff K. F. 329, 349—351, 356, 358
Wronski H. 188—189, 223
Wundt W. 126

TURINYS

Sverdiolas A. Antano Maceinos filosofinis kelias 5

KULTŪROS FILOSOFIJOS ĮVADAS

Autoriaus pastaba 22

Pirmas skyrius. KULTŪROS FILOSOFIJA KAIP MOKSLAS 25

1. Kultūros filosofijos išsivystymas 25

a. Kultūros filosofija kaip tampanti disciplina 25

b. Kultūros filosofija Vakaruose: Herder, Rousseau, Dilthey, Rickert, Cohn, Maritain, Vico, Frobenius, Spengler 29

c. Kultūros filosofija Rytuose: Berdiajev 53

d. Kultūros filosofija Lietuvoje: Šalkauskis 62

2. Kultūros filosofijos supratimas 80

a. Trejopos pažiūros į kultūrą 80

b. Sintetinis kultūros supratimas 85

c. Kultūros filosofijos objektas ir apibrėžtis 89

d. Kultūros filosofijos uždaviniai 91

e. Kultūros filosofijos suskirstymas 94

Antras skyrius. KULTŪROS FILOSOFIJA FILOSOFIJOS SISTEMOJE 99

1. Kultūros filosofijos vieta filosofijos sistemoje 99

a. Žmogus kaip filosofinio pažinimo pagrindas 99

b. Filosofijos sistemos suskirstymas 102

c. Kultūros filosofijos sistema 108

2. Kultūros filosofija ir istorijos filosofija 112

a. Istorijos santykiai su kultūra 112

b. Istorijos filosijos santykiai su kultūros filosofija 118

3. Kultūros filosofija ir kitos disciplinos 120

a. Kultūros filosofija ir visuomenės filosofija 120

b. Kultūros filosofija ir pedagogika 124

Trečias skyrius. KULTŪROS FILOSOFIJA IR PASAULĖŽIŪRA ... 129

1. Pasaulėžiūros supratimas ... 129
a. Pasaulėžiūra kaip dvasios santykis su būtimi ... 129
b. Pagrindiniai pasaulėžiūros tipai ... 135

2. Pasaulėžiūriniai kultūros filosofijos tipai ... 139
a. Kultūrinis natūralizmas ... 140
α) kultūrinis materializmas ... 140
β) kultūrinis vitalizmas ... 142
b. Kultūrinis humanizmas ... 147
α) kultūrinis individualizmas ... 148
β) kultūrinis kolektyvizmas ... 150
c. Kultūrinis teizmas ... 152
α) kultūrinis negatyvizmas ... 153
β) kultūrinis integralizmas ... 156

3. Kultūros filosofija ir Apreiškimas ... 157
a. Kultūros filosofija ir kultūros teologija ... 157
b. Apokalipsės reikšmė kultūros ir istorijos filosofijai ... 159
c. Kultūros problemos išsprendimas Apokalipsės šviesoje ... 163

Priedas. KULTŪRA KAIP ŽMOGAUS KŪRYBA ... 167

1. Kūrybos supratimas ... 167
a. Kūrybos buvimo prielaidos ... 167
b. Kūryba kaip originalus aktas ... 171
c. Kūrybos sąlygos ... 175
d. Kūrybos rūšys ... 179

2. Žmogaus kūrybinio pašaukimo pagrindai ... 184
a. Žmogus kaip Dievo Kūrėjo atvaizdas ... 184
b. Žmogaus atsakingumas už pasaulį ... 190

3. Žmogiškosios kūrybos funkcijos ... 198
a. Kūryba kaip gamtos sužmoginimas ... 198
b. Kūryba kaip dvasios objektyvavimas ... 201
c. Kūryba kaip būties tobulinimas ... 205

KULTŪROS FILOSOFIJOS BIBLIOGRAFIJA ... 214

1. Kultūros filosofijos įvadas ... 214
2. Sisteminiai veikalai ... 214
3. Kultūrinės bendrybės ... 214
4. Kultūra kaip žmogaus kūryba ... 214
5. Žmogus kaip kultūros kūrėjas ... 215
a. Asmens ir visuomenės problema ... 215
b. Lyčių problema ... 215
6. Gamta ir kultūra ... 215

7. Kultūros lytys ... 216
a. Kalbos filosofija ... 216
b. Ugdymo filosofija ... 216
c. Doros filosofija ... 216
d. Technikos filosofija ... 216
e. Meno filosofija ... 216
8. Kultūros tikslai ... 217
a. Kultūros pažangos problema ... 217
b. Kultūra ir religija ... 217
9. Modernioji kultūra ... 217
10. Tautinė kultūra ... 218

PIRMINĖS KULTŪROS PAGRINDAI

ĮVADAS ... 220
1. Kultūros filosofija ir etnologija ... 220
2. Kultūros išsiplėtojimo padalinimas ... 223
3. Kultūros ciklo supratimas ... 225

Pirmasis skyrius. PRADINĖ KULTŪRA ... 227
I. Pradinės kultūros sąvoka ir pobūdis ... 227
1. Pradinės kultūros supratimas ... 227
2. Pradinės kultūros materialinis šonas ... 229
a. Ūkis ... 232
b. Technika ... 232
3. Pradinės kultūros dvasinis šonas ... 234
a. Šeima ... 235
b. Ugdymas ... 237
c. Visuomeninis gyvenimas ... 240
II. Pradinės kultūros tarpsniai ... 243
1. Vidurinis tarpsnis: pigmėjų kultūra ... 243
2. Vėlyvasis tarpsnis ... 247
a. Eskimoidų kultūra ... 247
b. Tasmanoidų kultūra ... 248
c. Australoidų kultūra ... 249
III. Pradinės kultūros pagrindai ... 253
1. Neišsidiferencijavęs žmogiškumas ... 253
2. Antgamtės primatas ... 262
3. Vaikiškas žmogaus santykis su gamta ... 267

Antras skyrius. TOTEMISTINĖ KULTŪRA ... 272

I. Totemistinės kultūros charakteristika ... 272
1. Totemistinės kultūros sąvoka ... 272
2. Materialiniai totemistinės kultūros bruožai ... 277
a. Ūkis ... 277
b. Technika ... 281

3. Totemistinės kultūros dvasinės žymės 283
a. Šeima 284
b. Ugdymas 287
c. Visuomeninis gyvenimas 290
d. Pagrindiniai religijos bruožai 293
II. Totemistinės kultūros pagrindai 294
1. Vyriškosios lyties primatas 294
a. Kultūros santykis su lytimi 295
b. Medžioklė ir žmogaus ryšys su gyvuliu 299
c. Saulės kultas 303
2. Linkimas objektyvuoti 307
a. Miestinė gyvenimo forma 307
b. Magija 310
3. Linkimas specializuoti 315
Pabaiga. *Totemizmo gijos žmonijos istorijoje* 319
a. Mechanistinė pasaulėžiūra 321
b. Demokratinė santvarka 323
c. Natūralistinis menas 324

Trečias skyrius. MATRIARCHATINĖ KULTŪRA 328

I. Matriarchatinės kultūros charakteristika 328
1. Matriarchatinės kultūros supratimas 328
a. Problemos atsiradimas 328
b. Problemos išryškėjimas 334
2. Matriarchatinės kultūros materialiniai bruožai 340
a. Ūkis 340
b. Technika 345
3. Matriarchatinės kultūros dvasinės žymės 347
a. Šeima 348
b. Ugdymas 352
c. Visuomenė 354
d. Religija 361

II. Matriarchatinės kultūros pagrindai 364
1. Moteriškosios dvasios primatas 364
a. Moteriškosios kultūros bruožai 365
b. Žemės darbas ir moters ryšys su augmenimi 369
c. Mėnulio kultas 374
2. Kūryba dvasios viduje 378
a. Kaiminė gyvenimo forma 378
b. Mistika 382
3. Kūrybinis bendrumas 385
Pabaiga. *Matriarchato gijos žmonijos istorijoje* 387
a. Idėjistinė pasaulėžiūra 388
b. Totalistinė santvarka 389
c. Simbolistinis menas 390

KULTŪROS SINTEZĖ IR LIETUVIŠKOJI KULTŪRA

Įvadas. DVI PRIEŠINGOS NUOMONĖS 396

I. KULTŪRINĖS SINTEZĖS PRASMĖ 401

1. Kultūra kaip žmogaus ženklas 401
2. Kultūrų susimaišymas ir kultūros sintezė 405
3. Kultūros sintezė tautinėje kultūroje 412

II. LIETUVIŠKOSIOS SINTEZĖS TEORIJA 418

1. Prof. St. Šalkauskio lietuviškosios sintezės teorija 418
2. Pastabos lietuviškosios sintezės aiškinimui 425
3. Pastabos lietuviškosios sintezės įrodymams 431

III. LIETUVIŠKOSIOS INDIVIDUALYBĖS BRUOŽAI 441

Įvadas. *Principinės ir metodinės pastabos* 441

1. Etnologinė lietuvių tautos struktūra 445
2. Gyvenamoji lietuvių tautos aplinka 463
3. Lietuvių tautos istorinis likimas 479
4. Lietuviškosios individualybės charakteristika 497

IV. LIETUVIŠKOSIOS KULTŪROS PAGRINDAI IR GAIRĖS 500

1. Lietuviškosios kultūros subjektyvumas 501
2. Lietuviškosios kultūros receptyvumas 509
3. Lietuviškosios kultūros plačiažygiškumas 515
4. Lietuviškosios kultūros žemiškumas 519

PABAIGA 522

Leidėjų žodis 525

A. Maceinos „Raštų" struktūros projektas 526

Lotyniškų ir kitų kalbų žodžių bei posakių žodynėlis 527

Vardų rodyklė 531

Mokslinis leidinys
Serija „Iš Lietuvos filosofijos palikimo"

M a c e i n a Antanas
R A Š T A I, t. I
Kultūros filosofija

Redakcijos vedėjas *Antanas Rybelis*
Redaktorė *Ramutė Rybelienė*
Dailininkas *Sigitas Šniras*
Meninė redaktorė *Romana Kungytė*
Techninė redaktorė *Birutė Adomaitienė*
Korektorės: *Nijolė Gineitienė, Alina Gobienė*

Duota rinkti 1990 04 24. Pasirašyta spaudai 1991 04 10. S. L. Nr. 255. Formatas 84x108/32 Popierius spaudos Nr. 2. Garnitūra „Baltika", 10 punktų. Ofsetinė spauda. 28,56 sąl. spl. l. 29,02 sąl. spalv. atsp. 31,92 apsk. leid. l. Tiražas 10 000 egz. Užsakymas 5564. Kaina 9 rb
„Mintis" leidykla, 232600 Vilnius, Z. Sierakausko 15
Spaudė „Vilties" spaustuvė, 232600 Vilnius, Strazdelio 1
Printed in Lithuania

Maceina A.

Ma32 Raštai.— V.: Mintis, 1991.— (Iš Lietuvos filosofijos palikimo).

T.1: Kultūros filosofija / Sudarė A. Rybelis; [[v. str., p. 5—19, A. Sverdiolo].— 539 p.— Bibliogr. p. 214—218. — ISBN 5-417-00338-7

A. Maceina yra žinomas ir kaip vienas iš įtaigiausių kultūros filosofijos puoselėtojų nepriklausomoje Lietuvoje. Šiame tome spausdinami svarbiausi jo darbai, parašyti iki Antrojo pasaulinio karo — tai monografija „Kultūros filosofijos įvadas" (1936 m.), studijos „Pirminės kultūros pagrindai" (1936 m.), „Kultūros sintezė ir lietuviškoji kultūra" (1939 m.).

M $\frac{0302010000—020}{M851(08)—91}$ 24—91 UDK 101.9 Maceina

SERIJA
„IŠ LIETUVOS FILOSOFIJOS PALIKIMO"

Šios serijos tikslas — pateikti pozityviosios lietuvių filosofinės ir visuomeninės minties raidos kontūrus.

1.
Ž. LIAUKSMINAS. Raštai

2.
A. SKORULSKIS. Raštai

3.
B. DOBŠEVIČIUS. Raštai

4.
K. NARBUTAS. Raštai

5.
A. DAUGIRDAS. Raštai

6.
R. BYTAUTAS. Raštai

7.
VYDŪNAS. Raštai. 1—3 t.

8.
J. ŠLIŪPAS. Raštai. Religijotyra

9.
S. ŠALKAUSKIS. Raštai. 1—7 t.

10.
L. KARSAVINAS. Raštai. 1—3 t.

11.
P. PAKARKLIS. Raštai. Ateizmas

12.
O. MILAŠIUS. Raštai

13.
V. MYKOLAITIS-PUTINAS. Raštai

14.
V. SEZEMANAS. Raštai. Gnoseologija

15.
V. SEZEMANAS. Raštai. Logika

16.
V. SEZEMANAS. Raštai
Filosofijos istorija

17.
V. SEZEMANAS. Raštai. Estetika

18.
J. REPŠYS. Raštai

19.
J. V. VINCIŪNAS Raštai
Gnoseologija

20.
K. RICKEVIČIŪTĖ. Raštai.
Filosofijos istorija

21.
A. DAMBRAUSKAS-JAKŠTAS. Raštai. 1—2 t.

22.
P. DOVYDAITIS. Raštai

23.
I. TAMOŠAITIS. Raštai

24.
P. KURAITIS. Raštai. 1—2 t.

25.
A. MACEINA. Raštai. 1—12 t.

26.
J. GIRNIUS. Raštai. 1—4 t.

27.
A. MALIAUSKIS. Raštai

28.
P. MANTVYDAS. Raštai

29.
P. JAKAS. Raštai

30.
J. KELIUOTIS. Raštai